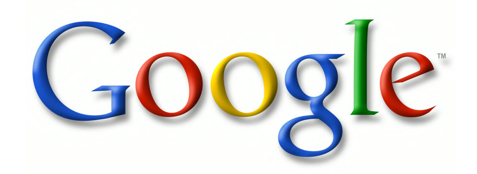
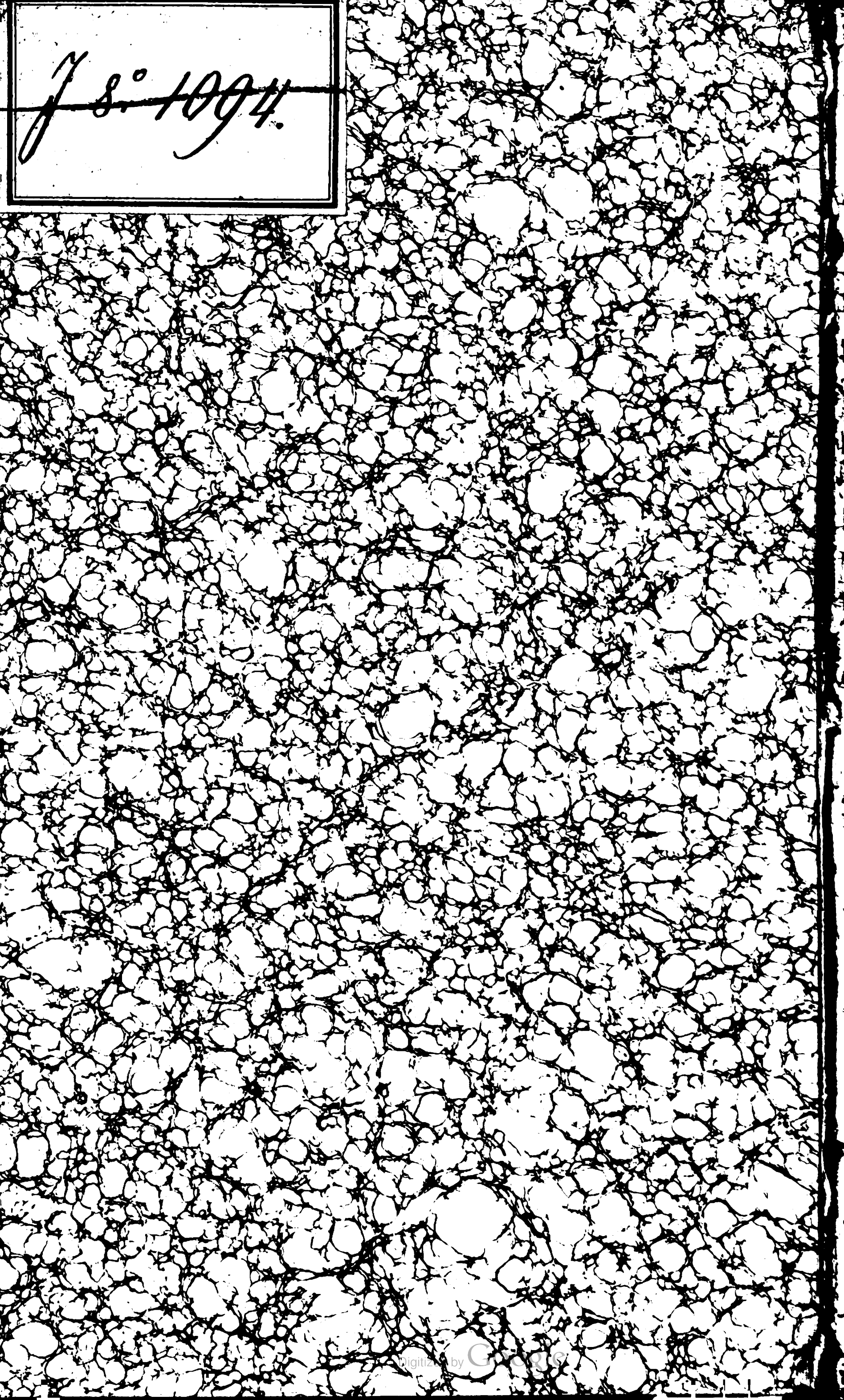
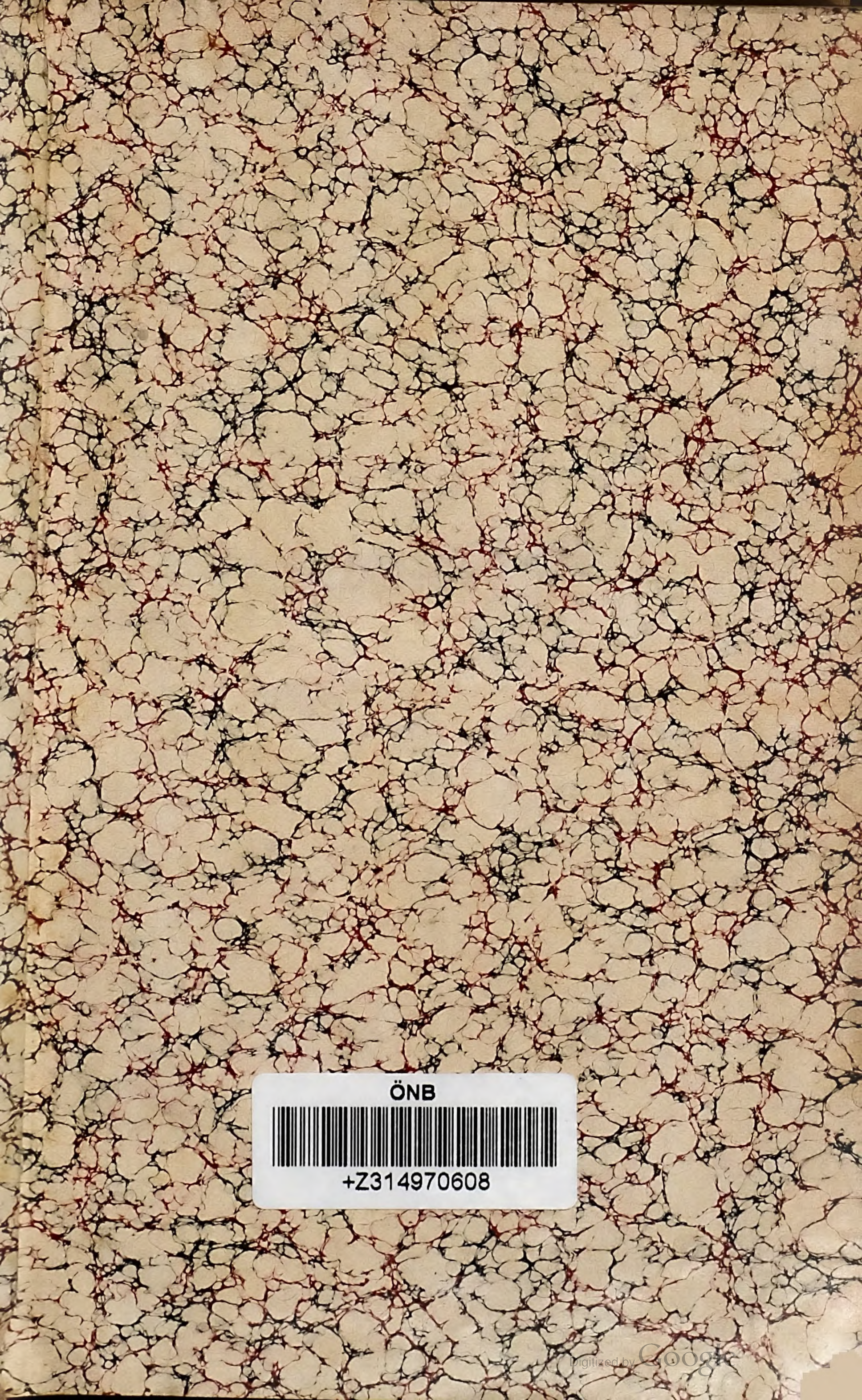








Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Eilfter Jahrgang.

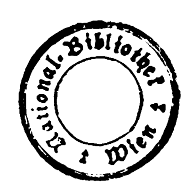
1887.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1887.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.



Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

Johannes Kepler als Exeget.

Von **Karl Anschütz** S. J.

Aus den zahlreichen Schriften, welche der Galileiprozeß hervorgerufen hat, ist es bekannt, wie zu jener Zeit mit der wachsenden Verbreitung der kopernikanischen Lehre auch der Wiederstand wuchs, welchen derselben die Verteidiger der Auktorität der heiligen Schrift entgegensetzten. In diesem Streben finden wir katholische wie protestantische Theologen einig, und es dürfte schwer sein zu entscheiden, welche von beiden Parteien sich eifriger dieses zweifelhaften Gegenbeweises bedient habe.

Daß nicht auch gegenteilige Urteile laut wurden, ist von vorneherein unwahrscheinlich; in der That fanden sich Männer, wenn auch wenige, welche in dieser Richtung der allgemeinen Strömung sich entgegenstellten; aber leider, so weit bisher bekannt, ohne Erfolg, weil ohne Geschick. Um so mehr Interesse dürfte es erregen, wenn ich im folgenden einen Mann vorführe, welcher Anschauungen entwickelte, die von hervorragenden katholischen Exegeten der späteren Zeit geteilt wurden. Dieser Mann ist kein geringerer als der geniale Kepler, der eigentliche Begründer des „kopernikanischen" Weltsystems, wie es jetzt als Grundlage unserer astronomischen Anschauungen dient.

I.

Die erste Aeußerung Keplers aus dem Jahre 1595 über diesen Gegenstand ist uns leider nicht erhalten; ich will nur kurz andeuten, daß die theologischen Wächter der protestantischen Orthodoxie in Tübingen das zwanzig Jahre später erfolgte Urteil der Inderkongregation gegen Kopernikus' Buch an der ersten Schrift Keplers[1]) sofort praktisch geübt haben, indem sie dieselbe selbst korrigierten, d. h. die betreffende Erörterung radikal unterdrückten.

Die nächste Gelegenheit bot sich, als Herwart von Hohenburg[2]) 1605 an Kepler die Frage richtete, welche Gründe ihn denn bestimmten, die kopernikanische Anschauung für die richtige zu halten. Keplers Antwort, soweit sie hiehergehört, lautet[3]): „Du wirst Dich wohl wundern, wie ein besonnener und nicht gerade dummer Mensch es mit Kopernikus halten könne. Ich antworte darauf: ich finde in keiner Wissenschaft irgend etwas, was mich davon abhalten könnte, und es gibt auch nichts, was mich nur im geringsten abschreckte, diese meine Ansicht offen auszusprechen, außer allein die Auktorität der heiligen Schrift, welche Einige übel genug hiezu mißbrauchen[4]). Hievon rede ich daher zuerst. Meine Ansicht ist die, wir müßten hier die Absicht im Auge behalten, welche die von Gott inspirierten Schriftsteller hatten; diese aber hatten nirgends die Absicht, die Menschen über die natürlichen Dinge zu unterrichten, außer im ersten Kapitel der Genesis, wo von

---

[1]) Dieselbe wurde nämlich in Tübingen gedruckt.

[2]) Im Brief vom 8. März 1605 (Kepleri Opera omnia, ed. Chr. Frisch, Bd. II. S. 84). Ueber Herwart, einen besonderen Gönner Keplers, siehe: „Historisch-politische Blätter," Bd. 18, S. 542 ff. Zu berichtigen ist, was ich in dem von mir publizierten Supplemente zu diesen Opera omnia (S. „Lit. Anzeiger der Zeitschr. für kath. Theologie" 1886 Nr. 28) in zu festem Vertrauen auf Oettingers „Moniteur des dates" falsch angegeben habe: daß nämlich Herwart nicht zu München, sondern zu Aufkirchen starb. Ich verdanke diese Berichtigung dem Herrn Dr. A. Gutenäcker, Bibliothekar an der k. Hof- und Staats-Bibliothek in München.

[3]) Vom 28. März 1605 (Opera omnia Bd. II, S. 86 f.). Ich gebe die meistens lateinischen Aeußerungen Keplers in sinngetreuer und, soweit es die deutsche Sprache zuläßt, auch wortgetreuer Uebersetzung.

[4]) Von Kepler unterstrichen.

dem übernatürlichen Ursprung der Welt die Rede ist[1]). Im Uebrigen bedienen sie sich, wie der Sprachen, die das betreffende Volk kannte, nicht um der Sprache willen, sondern um sich verständlich zu machen und ihre Gedanken mitzuteilen, so auch in derselben Absicht der den Menschen geläufigen Begriffe von natürlichen Dingen. Es ist doch ein höchst thörichtes Verlangen, Gott hätte uns entweder in der heiligen Schrift darüber belehren müssen, daß die Planeten nicht stille stehen und rückläufig werden[2]), wenn dies in der That nicht so sei, oder er hätte überhaupt von dieser Erscheinung schweigen sollen. Denn obgleich ich der Ansicht bin, daß die Welt die Wahrheit mehr und mehr erkennen (wie wir dies an dem Fall mit den Antipoden gesehen haben), und endlich allgemein die Bewegung der Erde als Ursache des Stillstandes der Planeten anerkennen wird; so weiß ich doch, daß wir niemals andere Ausdrücke dafür brauchen können, als: die Planeten sind stationär, sind rückläufig[3]). Ich halte es daher für sehr weise von der römischen Kirche, daß sie wohl die weissagende Astrologie . . .[4]) verurteilt hat, aber die Spekulationen des Kopernikus der freien Erörterung überläßt."

Zunächst will ich nur zeigen, wie Kepler sich hiemit in vollster Uebereinstimmung der Anschauungen mit dem berühmten Exegeten Calmet befindet. Zu Ende seiner 1731 gedruckten Dissertation über das Weltsystem der Hebräer[5]) faßt Calmet die Grundsätze, die in der Auslegung solcher Stellen zu befolgen seien, in diese Worte zusammen: „Hieraus scheint mir

---

[1]) Wie sich noch zeigen wird, will Kepler auch hier nicht einer absolut starren, wörtlichen Auffassung der einzelnen Ausdrücke das Wort reden, sondern nur, in so weit der Zweck „über den übernatürlichen Ursprung der Welt" zu belehren, dies erheischt. Hiemit stimmt vollkommen, was P. Knabenbauer S. J. in den „Stimmen aus Maria-Laach", Bd. XIII, (1877) S. 74 ausführt.

[2]) Eine bekannte Erscheinung, deren höchst einfache Erklärung aus der Bewegung der Erde jedes populäre Lehrbuch der Astronomie bietet. Früher gab sie zu den kompliziertesten Theorieen Anlaß.

[3]) Kepler hat Recht behalten. Diese Ausdrücke sind bekanntlich noch heute als termini technici bei den Astronomen im Gebrauch.

[4]) Kepler bezeichnet dieselbe in einer Klammer als eine Art von Götzendienst, oder in andern Fällen wenigstens als strafbaren Mangel an Vertrauen auf die göttliche Vorsehung.

[5]) Sie ist der Vorrede zum Buch „Ecclesiasticus" beigegeben.

I.

Die erste Aeußerung Keplers aus dem Jahre 1595 über diesen Gegenstand ist uns leider nicht erhalten; ich will nur kurz andeuten, daß die theologischen Wächter der protestantischen Orthodoxie in Tübingen das zwanzig Jahre später erfolgte Urteil der Inderkongregation gegen Kopernikus' Buch an der ersten Schrift Keplers[1]) sofort praktisch geübt haben, indem sie dieselbe selbst korrigierten, d. h. die betreffende Erörterung radikal unterdrückten.

Die nächste Gelegenheit bot sich, als Herwart von Hohenburg[2]) 1605 an Kepler die Frage richtete, welche Gründe ihn denn bestimmten, die kopernikanische Anschauung für die richtige zu halten. Keplers Antwort, soweit sie hiehergehört, lautet[3]): „Du wirst Dich wohl wundern, wie ein besonnener und nicht gerade dummer Mensch es mit Kopernikus halten könne. Ich antworte darauf: ich finde in keiner Wissenschaft irgend etwas, was mich davon abhalten könnte, und es gibt auch nichts, was mich nur im geringsten abschreckte, diese meine Ansicht offen auszusprechen, außer allein die Auktorität der heiligen Schrift, welche Einige übel genug hiezu mißbrauchen[4]). Hievon rede ich daher zuerst. Meine Ansicht ist die, wir müßten hier die Absicht im Auge behalten, welche die von Gott inspirierten Schriftsteller hatten; diese aber hatten nirgends die Absicht, die Menschen über die natürlichen Dinge zu unterrichten, außer im ersten Kapitel der Genesis, wo von

---

[1]) Dieselbe wurde nämlich in Tübingen gedruckt.

[2]) Im Brief vom 8. März 1605 (Kepleri Opera omnia, ed. Chr. Frisch, Bd. II. S. 84). Ueber Herwart, einen besonderen Gönner Keplers, siehe: „Historisch-politische Blätter," Bd. 18, S. 542 ff. Zu berichtigen ist, was ich in dem von mir publizierten Supplemente zu diesen Opera omnia (S. „Lit. Anzeiger der Zeitschr. für kath. Theologie" 1886 Nr. 28) in zu festem Vertrauen auf Oettingers „Moniteur des dates" falsch angegeben habe: daß nämlich Herwart nicht zu München, sondern zu Aufkirchen starb. Ich verdanke diese Berichtigung dem Herrn Dr. A. Gutenäcker, Bibliothekar an der k. Hof- und Staats-Bibliothek in München.

[3]) Vom 28. März 1605 (Opera omnia Bd. II, S. 86 f.). Ich gebe die meistens lateinischen Aeußerungen Keplers in sinngetreuer und, soweit es die deutsche Sprache zuläßt, auch wortgetreuer Uebersetzung.

[4]) Von Kepler unterstrichen.

dem übernatürlichen Ursprung der Welt die Rede ist[1]). Im Uebrigen bedienen sie sich, wie der Sprachen, die das betreffende Volk kannte, nicht um der Sprache willen, sondern um sich verständlich zu machen und ihre Gedanken mitzuteilen, so auch in derselben Absicht der den Menschen geläufigen Begriffe von natürlichen Dingen. Es ist doch ein höchst thörichtes Verlangen, Gott hätte uns entweder in der heiligen Schrift darüber belehren müssen, daß die Planeten nicht stille stehen und rückläufig werden[2]), wenn dies in der That nicht so sei, oder er hätte überhaupt von dieser Erscheinung schweigen sollen. Denn obgleich ich der Ansicht bin, daß die Welt die Wahrheit mehr und mehr erkennen (wie wir dies an dem Fall mit den Antipoden gesehen haben), und endlich allgemein die Bewegung der Erde als Ursache des Stillstandes der Planeten anerkennen wird; so weiß ich doch, daß wir niemals andere Ausdrücke dafür brauchen können, als: die Planeten sind stationär, sind rückläufig[3]). Ich halte es daher für sehr weise von der römischen Kirche, daß sie wohl die weissagende Astrologie . . .[4]) verurteilt hat, aber die Spekulationen des Kopernikus der freien Erörterung überläßt."

Zunächst will ich nur zeigen, wie Kepler sich hiemit in vollster Uebereinstimmung der Anschauungen mit dem berühmten Exegeten Calmet befindet. Zu Ende seiner 1731 gedruckten Dissertation über das Weltsystem der Hebräer[5]) faßt Calmet die Grundsätze, die in der Auslegung solcher Stellen zu befolgen seien, in diese Worte zusammen: „Hieraus scheint mir

---

[1]) Wie sich noch zeigen wird, will Kepler auch hier nicht einer absolut starren, wörtlichen Auffassung der einzelnen Ausdrücke das Wort reden, sondern nur, in so weit der Zweck „über den übernatürlichen Ursprung der Welt" zu belehren, dies erheischt. Hiemit stimmt vollkommen, was P. Knabenbauer S. J. in den „Stimmen aus Maria-Laach", Bd. XIII, (1877) S. 74 ausführt.

[2]) Eine bekannte Erscheinung, deren höchst einfache Erklärung aus der Bewegung der Erde jedes populäre Lehrbuch der Astronomie bietet. Früher gab sie zu den kompliziertesten Theorieen Anlaß.

[3]) Kepler hat Recht behalten. Diese Ausdrücke sind bekanntlich noch heute als termini technici bei den Astronomen im Gebrauch.

[4]) Kepler bezeichnet dieselbe in einer Klammer als eine Art von Götzendienst, oder in andern Fällen wenigstens als strafbaren Mangel an Vertrauen auf die göttliche Vorsehung.

[5]) Sie ist der Vorrede zum Buch „Ecclesiasticus" beigegeben.

klar hervorzugehen, daß das Weltsystem der Hebräer mit dem der alten Philosophen ziemlich übereinstimmte; es ist eine höchst einfache, sich von selbst darbietende und leicht faßbare Annahme, die der Fassungskraft des Volkes ganz angepaßt ist, damit nämlich dieses eine richtige Ansicht von der Weisheit und Macht Gottes, sowie von seiner eigenen Schwäche und der Pflicht, Gott unterwürfig zu sein, sich bilden könne. Es war daher vollkommen geeignet zu dem Zwecke, den der heilige Geist verfolgte, die Menschen durch Furcht und Liebe zu Gott zu führen, nach den Worten des Predigers[1]): „Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das macht den Menschen vollkommen.““

Calmet stellt den zweiten Satz Keplers voraus, billigt aber sofort auch das von Kepler zuerst aufgestellte Kriterium, indem er fortfährt: „Zudem ist ein Irrtum in diesen Dingen von gar keinem Einfluß auf die Erlangung der ewigen Seligkeit. „Man muß sagen, bemerkt der hl. Augustin[2]), daß unsere Schriftsteller die richtige Anschauung von der Gestaltung des Himmels gehabt haben[3]); daß aber der Geist Gottes, der durch sie redete, darüber die Menschen nicht belehren wollte, weil es keinem zum Heile dienlich gewesen wäre.““

Endlich begegnet auch Calmet derselben Schwierigkeit wie Kepler: „Man ist nicht berechtigt zu sagen: da die Aussprüche der heiligen Schriftsteller in diesem Punkte dem objektiven Thatbestand und der Erfahrung widerstreiten, verdienen sie auch in andern Dingen nicht mehr Glauben. Denn bei solchen Aussprüchen geben sie sich nicht den Anschein, als ob sie dieselben als Wahrheiten aufstellen wollten, sondern da diese als Hypothesen angenommen waren, haben sie nicht ihrer eigenen Anschauung, sondern der des Volkes Ausdruck verliehen. In keinem einzigen Kapitel hat die heilige Schrift die Menschen über diese Dinge ausdrücklich zu belehren unternommen, da es für das letzte Ziel der Menschen einerlei ist, ob sie dies wissen oder nicht. Wer, frage ich, wollte die Philosophen und Theologen verpflichten, bei Vorträgen an das Volk sich der in den Schulen und in Büchern, die von den Geheimnissen der Natur oder der Religion handeln, gebräuchlichen Ausdrücke zu bedienen?

---

[1]) Pred. XII, 13.
[2]) De Genesi ad litt. l. 2, c. 9.
[3]) Nach der Meinung Augustins.

Warum sollen wir aber das, was den Weltweisen und Philosophen erlaubt ist, den heiligen Schriftstellern nicht gestatten, da sie doch zum Besten der großen Menge schreiben und deshalb sich der Fassungskraft der Ungebildeten und Einfältigen anbequemen?"

Doch kehren wir zu Kepler zurück und sehen wir, wie er seine Ideen bei gegebener Gelegenheit zu entwickeln versteht. Simon Marius (Mayer)[1]) hatte in einem Brief an Wickenius, den dieser Kepler mitteilt[2]), angekündigt, er habe ein Werk über die Unbeweglichkeit der Erde in Arbeit. Er enthalte sich aller persönlichen Angriffe, sondern prüfe nur die Gründe gegen das kopernikanische System, welches Kepler und Galilei allen Ernstes als wahr aufstellten. „Die Beweise für meine Behauptung entnehme ich aus der heiligen Schrift, nebenbei auch[3]) aus der Physik und Astronomie." Kepler schrieb an Wickenius zurück[4]): „Die Stellen aus der heiligen Schrift fertige ich kurz ab: sie berühren mathemathische Gegenstände, lehren sie aber nicht; und berühren sie in der Weise, daß sie verstanden werden, d. h. in der gewöhnlichen Redeweise. Der Lehrmeister der gewöhnlichen Redeweise ist das Auge; daß dieses sich täuscht, ist ein Problem der Optik."

Als Mayer diese Antwort Keplers übel zu nehmen schien, schrieb Kepler an ihn selbst[5]): „Du hast gesagt, du wollest Beweise für die Unbeweglichkeit der Erde aus der heiligen Schrift beibringen. Ich antworte, das heiße die heilige Schrift zu physikalischen Streitigkeiten mißbrauchen, da dieselbe theologische Fragen, betreffend die Gottesverehrung und das Seelenheil, enthalte. Die heilige Schrift mißbrauchen heißt aber Unschickliches beginnen, und ein solcher verdient weder

---

[1]) Simon Mayer, geb. zu Gunzenhausen 1572, Mathematiker der Markgrafen von Brandenburg zu Ansbach, ein mittelmäßiger Astronom, starb 1624 (Näheres: Opp. O. II, 469 f.). Wickenius, Nikolaus von Wicken (Wicken), war kais. Rat.

[2]) 6. Juli 1611. Die Stelle, welche den Brief des Marius wiedergibt, ist abgedruckt O. o. II, 467.

[3]) Kepler schrieb hiezu an den Rand: Obsistite theologi, rem impertinentem aggreditur; auctoritatem Scripturae abusum it.

[4]) 1611; Datum fehlt (O. o. II, 472).

[5]) Den 10. Nov. 1612 (O. o. II, 473).

in der Theologie noch in der Philosphie gehört zu werden. Das wollte ich sagen mit den Worten: Widersetzt euch, ihr Theologen[1])! Sei kein Silbenstecher; beweise zuerst, daß man Argumente in naturwissenschaftlichen Fragen der heiligen Schrift entnehmen könne, dann wirst du wahrscheinlich, ja sicher, unzählige Lobredner deiner Handlungsweise finden[2]). Thust du das, so hast du meine Bemerkung gerächt. Ich werde aber dann mit folgender Unterscheidung herausrücken: die heilige Schrift bringt Zeugnisse dafür, wie diese natürlichen Vorgänge sich den Sinnen darstellen, nicht dafür, daß die Sinne sich dabei nicht täuschen, und sie ist nicht dazu da, um Vorlesungen über Optik, Physik, Astronomie und ich weiß nicht was noch in der Weise zu halten, wie diese Wissenschaften sich mit der Naturerklärung befassen; sondern sie bedient sich der populären Bezeichnung natürlicher Dinge zu einem höhern und ihr eigentümlichen Zwecke, und hält uns eher unsere Unkenntnis vor, als daß sie uns die Ursachen kennen lehrt, und zwar damit wir Gott als den Schöpfer anerkennen."

Mayer war durch Kepler's Brief beruhigt über dessen Gesinnung gegen ihn, aber in der uns hier beschäftigenden Frage keineswegs bekehrt. Da jedoch Kepler sich nicht veranlaßt fühlte, mit ihm weiteren Briefwechsel zu unterhalten, entbehren die Ausführungen Mayers des Interesses für unseren Zweck.

Einen andern Gegner[3]) fertigt Kepler in seinem „Tertius interveniens“ ab, einem deutsch geschriebenen populären Schriftchen[4]).

---

[1]) S. Anm. 3 auf Seite 5.

[2]) Daß Kepler nicht rundweg für jeden Fall diese Möglichkeit leugnet, beweist schon der früher citierte Ausspruch über das erste Kapitel der Genesis. Auch aus den gleich folgenden Worten ergiebt sich eine hinreichende Einschränkung.

[3]) Philippus Feselius, Leibarzt des Markgrafen von Baden (S. O. o. I, 545 f.).

[4]) Dieses handelt zwar der Hauptsache nach von der Astrologie; da aber Feselius in blinder Wut über eine gegen ihn erschienene höchst unparlamentarische Streitschrift des protestantischen Pastors Melchior Schärer (daher der Titel „Tertius interveniens“) auch in das Gebiet der Astronomie polternd eingebrochen war, hatte Kepler Veranlassung, diese seine eigentliche Domäne zu verteidigen.

Er schreibt[1]): „Ich bleibe bey dem motu terrae, vnd wil jetzo zum vierdten hören, was Feselius darwider eynbringen wölle. . .

4. Sagt Feselius, es sey auch wider die H. Schrifft.

Das ist halt der Handel, so offt D. Feselius vnd andere nit mehr wissen, wo auß, so kommen sie mit der H. Schrifft daher gezogen. Gleich als wann der H. Geist in der Schrifft die Astronomiam oder Physicam lehrete, vnd nit viel ein höhers Intent hette, zu welchem er nicht allein deren Wort vnd Spraach, den Menschen zuvor kundt, sondern auch deren gemeinen popularischen Wissenschafft von natürlichen Sachen, zu welcher die Menschen mit Augen vnd eußerlichen Sinnen gelanget, sich gebrauchete? Wo wolte man endtlich hinaus? Köndte man doch alle scientias, vnd sonderlich auch die Geographiam auß dem einigen Buch Job allerdings vmbstoßen, wann niemandt die Schrifft recht verstünde als allein Feselius, vnd die es mit jhme halten."

Einen ähnlichen Trumpf spielt Kepler in einer Schrift gegen den Arzt Elisäus Röslin aus. Dieser hatte sich vermessen, die heilige Schrift sogar für Beweise seiner astrologischen Träumercien heranzuziehen, indem er zum Zeugnis, daß der Himmel die Erde beherrsche, den Propheten Oseas citierte[2]): „D. Röslin: Im Propheten Hosea stehet, Quod coelum exaudiet terram. Keppler: Es folgt gleich drauff, Et Terra exaudiet triticum, et triticum exaudiet Jesrahel. Vnd hab ich mit dem Propheten ad partem geredt, in willens jhm seine wort außzulegen. Er hat aber dafür gebeten, mit vermeldung, das er nit physice sondern popularibus verbis theologice geschriben habe: neme sich vmb vnsere materiam nichts an."

Mit der gleichen Entschiedenheit betont Kepler, daß wegen solcher Ausdrücke sich die heilige Schrift durchaus keines Irrtums schuldig mache. In der bereits 1604 erschienenen „Astronomischen Optik" findet sich folgende Stelle[3]): „Das sind Be-

---

[1]) O. o. I. 594. — Der „Tertius interveniens" erschien 1610.

[2]) Oseas II, 21 f.: „Et erit in die illa: Exaudiam, dicit Dominus, exaudiam coelos, et illi exaudient terram. Et terra exaudiet triticum et vinum et oleum; et haec exaudient Jezrahel." Eine Verheißung des einträchtigen Zusammenwirkens aller Geschöpfe zum Wohle der Menschen (Allioli). — Die Stelle Keplers steht O. o. I, 510 f. Sie ist aus dem Jahre 1609.

[3]) „Astronomiae pars optica", cap. X. (O. o. II, 335).

nennungen nach dem Augenschein, die wir nicht entbehren können, auch wenn wir mit der Mondkugel kreisten[1]). Um so weniger dürfen wir uns wundern, daß Kopernikus es gewagt habe zu unterscheiden zwischen dem, was in der heiligen Schrift, um den Augenschein zu bezeichnen, richtig gesagt wird, und dem, was bei astronomischer Prüfung als anders sich verhaltend befunden wird. Nicht etwas Falsches sagt die heilige Schrift, sondern sie bestätigt mit vollem Recht, daß die Sinne so urteilen, oder vielmehr, sie bedient sich dieser Sinneswahrnehmung zu ihrem Zweck; ein Astronom oder besser ein Optiker thut aber dem Gesichtssinn nicht Unrecht, wenn er die Täuschung aufdeckt. Wenn wir an unzähligen Stellen die „Enden des Himmels" erwähnt finden, bis zu denen das Volk der Juden zerstreut, und von denen es zurückgerufen wird, so kann doch niemand zweifeln, daß dies nach der 13. These des 4. Teiles des Vitellio[2]) auszulegen sei."

Eine ebenfalls allgemein gehaltene, aber mit vielen Beispielen belegte Antwort erteilt Kepler in der „Epitome Astronomiae Copernicanae"[3]). „Die Astronomie, schreibt er, enthüllt die Ursachen der Naturerscheinungen und untersucht die Sinnestäuschungen ex professo; die heilige Schrift, die von viel Höherem handelt, bedient sich, um verständlich zu sein, der Sprache der Menschen, und berührt bei dieser Gelegenheit die äußere Erscheinung der Vorgänge in der Natur, welcher die Ausdrucksweise der Menschen entlehnt ist, nur obenhin und gelegentlich, und würde dieses auch dann thun, wenn allen Menschen ohne Ausnahme die Täuschung der Augen bekannt wäre. Denn so weit treiben nicht einmal wir Astronomen die Verfeinerung der Astronomie, daß wir die gewöhnliche Redeweise beseitigten, sondern wir lassen diese bestehen, öffnen

---

[1]) Kepler weist darauf hin, daß auf dem Mond, dessen Bewegung offen vor Augen liegt, sich die Himmelserscheinungen in ähnlicher Weise wie jetzt auf der Erde dem Auge des Beschauers darstellen würden. Er führte diesen Gedanken durch in einer Art astronomischer Novelle, dem „Somnium astronomicum", welche sein Sohn Ludwig nach Keplers Tode in Druck gab. Dieselbe steht im 8. Bande der O. o.

[2]) Berühmter theoretischer Optiker, ca. 1270. Sein Vater soll ein Pole, seine Mutter aus Thüringen gewesen sein (S. O. o. II, 399).

[3]) L. I. P. V. (O. o. VI, 184 f.). Die Vorrede ist von 1617 datiert.

aber dessenungeachtet die Thore der Wahrheit. Die Planeten stehen oder gehen zurück, die Solstitien, Sonnenwendepunkte, Aufgang, Untergang der Sonne; ferner: die Sonne gehe von einem Ende des Himmels wie ein Bräutigam aus seinem Gemache hervor, berge sich am andern Ende, steige zur Mitte des Himmels hinauf, bewege sich gegen bestimmte Thäler oder Berge hin: das sind Ausdrücke, die wir [Astronomen] mit dem Volke gemein haben, oder auch mit dem Augenschein, obgleich nach dem einstimmigen Urteile aller Astronomen keiner dieser Ausdrücke buchstäblich wahr ist. Um wie viel weniger darf man von der von Gott inspirierten heiligen Schrift verlangen, daß sie die gewöhnliche Redeweise verlasse und ihre Worte den strengen Forderungen der Naturwissenschaft anpasse, und so durch unfaßliche und unpassende Ausdrücke in Dingen, welche über die Fassungskraft ihrer Schüler hinausgehen, das einfache Volk Gottes verwirre und ihm den Zugang zu ihrem viel erhabeneren Ziel versperre? In diesem ganzen ersten Buche[1]) findest du genug Andeutungen über populäre Ausdrucksweisen der heiligen Schrift von der Form der Welt und der Bewegungen, über die Niemand streitet; warum sollen wir also bei der Bewegung der Erde allein uns abquälen? Einige Stellen, die man hieher zieht, beziehen sich nicht einmal auf den Augenschein, sondern sind unserm Thema gänzlich fremd, wie der Zusammenhang beweist; so, wenn sie nicht von der astronomischen Beschaffenheit oder Ruhe der Erde spricht, sondern von der physischen Fortdauer des Erdballs, während lebende Wesen auf seiner Oberfläche entstehen und vergehen; oder wenn die Festigkeit des Bodens, auf dem die lebenden Wesen einhergehen, mit den Bewegungen dieser verglichen wird; oder wenn allegorisch durch die Befestigung der Säulen der Erde die Beendigung der Kriege und die öffentliche Ruhe bezeichnet wird."

In dieser Stelle tauchen bereits zwei neue Gesichtspunkte auf. Kepler weist darauf hin, wie hinderlich es dem Zweck der heiligen Bücher gewesen wäre, wenn dieselben die Ausdrucksweise des Volkes verlassen und sich gelehrter Terminologie bedient hätten. Er zeiht dann auch seine Gegner der Inkonsequenz, da dieselben viele Stellen selbst nicht nach dem Wortsinn

[1]) Der „Epitome Astronomiae Copernicanae".

auslegten, aber hier sich plötzlich auf die Notwendigkeit der wörtlichen Erklärung steiften.

Ein Beispiel letzterer Art haben wir an einer Kontroverse mit David Fabrizius.

Dieser bekannte Astronom quälte Jahre lang Kepler mit zahllosen Fragen, und als Kepler endlich dessen müde den brieflichen Verkehr mit ihm einstellte, interpellierte er denselben öffentlich in den Kalendern, die er für 1615 und 1616 schrieb. Kepler kümmerte sich auch darum nicht. Da griff Fabrizius im Kalender für 1617 heftig die kopernikanische Hypothese an. Dies wirkte. Kepler antwortete ihm sofort, aber auch öffentlich. Die hieher gehörige Stelle lautet[1]): „Im Prognosticum des Jahres 1617 endlich wallte meinem Fabrizius die lang zurückgehaltene Galle auf, ich glaube nur deshalb, weil ich ihm nicht antwortete: um endlich durch bissige Worte das zu erzwingen, was deine freundschaftlichen Mahnungen nicht erreichten. Du greifst daher die Bewegung der Erde, mein Herz und meine Seele, (wenn du dich darin nicht irrst) mit großem Ungestüm an, führst meine Worte aus den „Commentaria de motu stellae Martis“, mit denen ich auf einen Einwand antworte[2]), allerdings ohne meinen Namen zu nennen, an und fertigst dieselben mit einem Witz ab, in den du auch noch einen heiligen Mann Gottes verflochten hast. Wenn die Pietät es zuließe, könnte ich dich mit gleicher Münze bezahlen, da nicht nur bei der Bewegung der Erde, von der Kopernikus redet, der Augenschein (dem nicht die heilige Schrift allein, sondern sogar die Astronomen selbst ihre Worte anpassen) mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt, sondern auch nach deinem eigenen Geständnis Ausdrücke wie: „medium coeli, plaga occasus per urbes et valles Palaestinae descripta, casus denique et ascensus Solis“, welche alle für den Gesichtskreis eines bestimmten Menschen richtig sind, abgesehen hiervon nicht der Wahrheit

[1]) Vorrede zu den Ephemeriden für 1617 (O. o. II, 116).

[2]) Welche Stelle hier gemeint sei (in den Commentaria ist nämlich, wie wir noch sehen werden, viel von unserem Gegenstande die Rede), konnte ich nicht herausbringen, ebenso kann ich die gleich folgenden Vorwürfe nicht erläutern, da ich den Kalender des Fabrizius nicht vorfand. Jedenfalls muß Fabrizius einen Scherz gemacht haben, welchen Kepler mit der Ehrfurcht vor dem Worte Gottes nicht für vereinbar hielt, dies zeigen die Worte: „Wenn die Pietät es zuließe.“

entsprechen. Sagst du nicht selbst drei Sätze vorher, die Erde stehe nicht auf Säulen, obwohl du weißt, daß die heilige Schrift dies wörtlich sagt? Aber ich habe keine Lust, mich mit dir, einem berühmten Astronomen, über so landläufige Dinge, die nicht einmal ein Theolog mit Ehren vorbringen kann, herumzustreiten: du hast dich umsonst echauffiert, nicht nur deshalb, weil ich nicht antworten will, sondern auch weil du damit bei den Philosophen keinen Erfolg erzielst, von denen die meisten nach Erscheinen der galileischen „Boten aus der Sternenwelt" schon längst (wie neulich ein Antiennosigaeus deinesgleichen sehr wahr schrieb) kopernikanisieren[1])."

II.

Kepler beschränkt sich aber nicht auf allgemeine Erörterungen; er geht auch auf die einzelnen vorgebrachten Bibelstellen ein, analysiert dieselben, und zeigt aus dem Kontext, daß der heilige Schriftsteller nicht im entferntesten eine astronomische Meinung definieren wollte.

In der bereits erwähnten Erwiderung auf die Einwürfe des Feselius[2]) fährt Kepler fort: Besehet nur, wie er die Sprüche anziehe; auß dem 93. Psalmen[3]): Firmavit orbem terrae, qui non commovebitur. Redet dieser Psalm von einem dogmate physico, so zeucht man jhn vergeblich auff die Beschreibung deß Reichß Christi[4]), vnd kan alsdann gleich so wol erstritten

---

[1]) Der letzte Satz lautet im Original: „At non placet mihi tecum, qui astronomus celebris es, de communibus istis, quae ne theologus quidem satis cum dignitate moverit, vitilitigare: frustra exarsisti, non tantum quia nihil ego responsurus sum, sed etiam, quia nihil tu proficis apud philosophos, qui plerique post sidereos Galilaei nuntios jam dudum (ut nuper quidam tui similis Antiennosigaeus vere scripsit) Copernicoturiunt." „Post sidereos Galilaei nuntios" ist eine Anspielung auf den Titel des bekannten Buches von Galilei: „Nuntius sidereus." „Antiennosigaeus" ist zusammengesetzt aus: ἀντί = gegen, ἡ ἔνοσις (oder ἔννοσις = Bewegung, ἡ γῆ = Erde; also = Einer, der gegen die Bewegung der Erde ist

[2]) Vgl. Anm. 1, S. 7.

[3]) Psalm 92. Vers 1. Kepler befolgt die hebräische Zählung.

[4]) Diese Aeußerung könnte man, da Kepler weiter keinen Literalsinn giebt, dahin verstehen, daß Kepler überhaupt einen Literalsinn läugne. Dies ist nach andern Erklärungen desselben nicht richtig. (Man vergesse auch nicht, daß obige Schrift eine populäre ist.) Seine Worte können

werden, daß nie keinmal kein Erdtbieden [Erdbeben] nicht geschehe, von welchem das Wort commovebitur vnd die Gleichnuß besser lautet. Redet aber der Psalm warhafftig vom Reich Christi, so muß es je diesen Verstandt haben, wie im folgenden 96. Psalmen[1]): Correxit orbem terrae, qui non commovebitur, iudicabit populos in aequitate. Er hat die Reiche der Welt zur Ruhe vnd vnters Joch gebracht, sie werden sich nicht mehr wider jhn rühren.

Hören wir nun katholische Exegeten.

Schegg sagt über diese Stelle in seiner Psalmerklärung[2]): „Die Macht, mit der Gott umgürtet ist, zeigt sich in der unerschütterlichen Festigkeit der Erde, die er zum Schemel seines Thrones gemacht hat.“ Seine Macht ist nicht vergänglich, sie darf vor keiner zerstörenden Gewalt zittern. Als solche wird im Psalm das Meer im Sturm aufgeführt, aber die Erde ist unerschütterlich; die Wogen zerschellen an den Stufen des Thrones Gottes. „Jedenfalls sind diese Wogen auch zugleich ein Bild der Weltreiche . . . Diese zerschellen an den Stufen seiner Kirche . . . ‚Seine Zeugnisse sind überaus getreu‘ (Vers 5). An uns hat sich dies bewährt durch die Sendung seines geliebten Sohnes. Die Welt empörte sich wider ihn, — was half es? Es waren ‚wilde Wogen, die ihre eigene Schande ausschäumten‘ (Jud. 13).“ So weit Schegg.

Calmet schreibt die messianische Deutung des Psalmes ganz allgemein den Vätern zu. Er selbst zieht die Beziehung auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft vor; daher erklärt er den Psalm als Bild der Erschütterung der Erde

---

also nur den Sinn haben: faßt man diesen Psalm als eine Beschreibung rein physikalischer Vorkommnisse, so schwebt der mystische Sinn in der Luft und hat gar kein Fundament Und das ist vollkommen richtig, da schon der hl. Hieronymus (nach Cornely, Introductio in V. T. libros sacros, Paris 1885, S. 521 f.) bemerkt: spiritualis interpretatio debet sequi ordinem historiae, und der hl. Thomas: sensus spiritualis semper fundatur super literalem, et procedit ex eo. Nimmt man den Vers als Assertion nicht der Unerschütterlichkeit des Festlandes gegen den Anprall der Wogen, sondern der Ruhe der ganzen Erde sammt den Gewässern im Weltall, so ist sowohl der Kontext unterbrochen, als der mystischen Erklärung vom Reiche Christi ihr Fundament entzogen.

[1]) Psalm 95, Vers 10.

[2]) Zweite Auflage, 1857. Bd. III, S. 25 ff

durch Assyrier und Chaldäer, der Herstellung der Ruhe durch Cyrus.

Auch mit Schegg stimmt Kepler im Hinweis auf Psalm 95, Vers 10: „Auch die Erde hat er gegründet, daß sie nicht wankt; er richtet die Völker in Gerechtigkeit." Nach Schegg ist der Psalm ein Typus der messianischen Zeit[1]. Von diesem Vers speziell[2] sagt er: „Auf die messianische Zukunft weist ziemlich direkt der Satz: er richtet die Völker in Gerechtigkeit, denn solches gilt zunächst vom Messias;" und bezeichnet als Sinn: „der Messias gründet (stellt fest) die Erde durch ewigen Frieden. Von nun an wird sie durch nichts mehr erschüttert."

Ich mache noch aufmerksam auf die Bemerkung Keplers, der Vers könne mit gleichem Recht für die Unmöglichkeit der Erdbeben angeführt werden.

Kepler fährt dann fort: „Also auß dem 75. Psalmen zeucht er an: Liquefacta est terra, et omnes qui habitant in ea: ego confirmavi columnas eius. So zeige mir D. Feselius, wo seynd die Seulen deß Landts, wann diese Wort also physice müssen verstanden werden: Vnd nit vielmehr also, daß ein allgemein Vnglück das gantze menschliche Geschlecht in ein confusion gestellet, aber Gott Gnad eyngewendet habe, daß es sittlich [unschädlich] fürüber gerauschet." Hier haben wir wieder eine deductio ad absurdum: Wenn confirmavi im strengen Wortsinn zu nehmen ist, warum nicht auch die Säulen der Erde?

Calmet (ebenso Bellarmin mit etwas abweichender Auffassung der einzelnen Teile) nimmt den ganzen Psalm als Dialog, während wiederum Schegg in der Erklärung nahezu mit Kepler übereinstimmt. Er nennt[3] den Psalm „ein Lied des Vertrauens auf sichere Hülfe" in drohendem Verderben zur Zeit der assyrischen Invasion, und umschreibt den angeführten Vers: „Dann, sagt Gott weiter [in seiner Verheißung], zittert nicht, wenn auch die Erde zerfließt und alle, die darauf wohnen; i c h habe ihre Säulen festgestellt, und i c h werde Alles wieder in Ordnung bringen, wenn meine Zeit gekommen ist."

„Was aber belanget den Ort, I. Chron. 17, fährt Kepler fort: Commoveatur a facie eius omnis terra, ipse enim

---

[1] Bd. III, S. 51 ff.
[2] Auch dieser Vers wurde gegen Kopernikus vorgebracht.
[3] Bd. II, S. 368 ff.

firmavit orbem immobilem[1]), vnd was dergleichen; Item Ecclesiast. 1.: Terra in aeternum manet[2]), daß solches zu verstehen sey von derjenigen vnbeweglichkeit, die da erscheinet, wann man die Erdt gegen den Menschen hält, da einer stirbt, der ander geboren wirdt: Item die Gebäuw mit Menschen Händen gemacht eynfallen: da hingegen die Erde, als ein Grundt aller Gebäuw nimmer eyngehet, wie das ein jeder Mensch täglich mit seinen eußerlichen Sinnen begreifft: Darvon, sprech ich, ist genugsam gehandelt in der Introduction in commentaria Martis, ohne noht dasselb hieher nach längs zu vbersetzen. Es ist aber gut, daß Feselius kein Astronomus nicht ist, darvmb sein Authoritet desto weniger zu bedeuten hat. Dann wann er die Astronomische fundamenta verstanden hette, würde er sich noch eine gute Zeit besonnen haben, ehe dann er Handt an diesen frembden Schnitt gelegt hette."

Der Sinn, den Kepler für die zweite Stelle (Ecclesiastes I, 4) angiebt, ist aus dem Kontext eigentlich evident. Schon der hl. Hieronymus erklärt sie: quid hac vanitate vanius, quam terram manere, quae hominum causa facta est, et hominem ipsum, terrae dominum, tam repente in pulverem dissolvi. Aehnlich Gregor von Nyssa[3]). Calmet wendet sich 1713 direkt gegen den Mißbrauch dieser Stelle. „Einige Erklärer, schreibt er, behaupten, Salomon habe durch diese Worte andeuten wollen, die Erde sei unbeweglich. Aber die Absicht der heiligen Schrift scheint die zu sein, den unveränderten und immer gleichen Bestand der Erde dem ewigen Wechsel der sich folgenden Generationen entgegenzustellen." Kepler kommt noch ausführlicher auf diese Stelle zurück.

Wenden wir uns jetzt zu der Erklärung, auf die Kepler soeben hinwies, in der Einleitung zu den „Commentaria de motibus stellae Martis"[4]). Kepler faßt in ihr sämmtliche Einwendungen der Reihe nach zusammen und widerlegt sie in

---

[1]) Hier scheint ein Irrtum zu sein. Die Stelle steht I Paralip. 16, v. 30.
[2]) Ecclesiastes I. 4.
[3]) Vgl. Knabenbauer S. J. in „Stimmen aus Maria-Laach," Bd. XIII, S. 74 (1877).
[4]) Keplers Hauptwerk, das ihn unsterblich gemacht hat. Mit diesem Werk beginnt eigentlich erst die neuere Astronomie. Es erschien 1609. Die ganze Stelle findet sich O. o. III, 153 ff.

schöner, ruhiger Sprache. Zuletzt erhebt er sich zu begeisterten Worten.

„Eine weit größere Anzahl hält religiöse Scheu von der Zustimmung zur kopernikanischen Lehre ab und die Furcht, man könnte den in der heiligen Schrift redenden heiligen Geist einer Unwahrheit zeihen, wenn man sagte, die Erde bewege sich, die Sonne stehe. Diese mögen sich folgendes überlegen. Da wir durch den Gesichtssinn die meisten und wichtigsten Begriffe erhalten, ist es uns unmöglich, in unserer Redeweise von diesem ganz zu abstrahieren. Es kommen daher jeden Tag unzählige Fälle vor, wo wir Dinge, von denen wir ganz gewiß wissen, daß sie sich anders verhalten, nach dem Augenschein bezeichnen. Ein Beispiel haben wir an dem Verse Virgils: ‚Provehimur portu, terraeque urbesque recedunt.‘ So sagen wir auch, wenn wir aus einem engen Thal eben heraustreten, eine große Ebene öffne sich vor uns. So sprach Christus zu Petrus „fahre auf's hohe Meer", als ob das Meer höher sei als die Gestade; denn so kommt es dem Auge vor, und in der Optik lernen wir die Gründe dieser Täuschung kennen. Christus bedient sich hier eines sehr gebräuchlichen Ausdrucks, der aber dieser Sinnestäuschung seinen Ursprung verdankt. So sprechen wir von einem Auf- und Untergang der Gestirne, d. h. von einem Hinauf- und Hinabsteigen, während doch andere zur selben Zeit, wo wir sagen die Sonne steige hinab, sagen, sie steige herauf. So sagen auch jetzt noch die Anhänger des Ptolemaeus, die Planeten stünden still, wenn dieselben einige Tage sich bei demselben Fixstern aufzuhalten scheinen, obwohl sie glauben, daß dieselben sich dann in Wirklichkeit in der Richtung zur Erde nähern oder entfernen. So sprechen alle Schriftsteller von einem solstitium, obgleich sie nicht behaupten wollen, die Sonne stehe wirklich still. In gleicher Weise wird auch nie jemand in den Kopernikus so verrannt sein, daß er nicht sage, die Sonne trete in das Zeichen des Krebses oder des Löwen, wenn er auch damit sagen will, die Erde trete in das Zeichen des Steinbocks oder des Wassermannes. Und so weiter."

„Ebenso nun redet die heilige Schrift über alltägliche Dinge (über die sie ja keine Belehrungen geben will) mit den Menschen nach Menschenart, so daß die Menschen sie verstehen; sie bedient sich allgemein den Menschen bekannter Dinge, um andere, die höher und göttlich sind, ihnen beizubringen."

„Was Wunder also, wenn die heilige Schrift auch dann sich der sinnfälligen Redeweise bedient, wenn die Wirklichkeit der Sinneswahrnehmung nicht entspricht, ob nun die Menschen dies wissen oder nicht. Wer wüßte nicht, daß es eine poetische Anspielung ist, wenn im Psalm XIX[1]) die Verbreitung des Evangeliums und die unsertwegen auf dieser Welt vollbrachte Wanderschaft Christi unseres Herrn unter dem Bilde der Sonne besungen und gesagt wird, die Sonne gehe hervor aus dem Zelte des Horizonts wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach, froh, wie ein Riese,

---

[1]) Psalm 18, Vers 6 f.

ihren Weg zu laufen. Virgil hat dies nachgeahmt: Tithono croceum linquens aurora cubile. Denn die Hebräische Poesie ist die ältere."

„Der Psalmist wußte, daß die Sonne nicht aus dem Horizont wie aus einem Zelte hervorgeht (obgleich es den Augen so scheint); aber er glaubte wirklich, daß die Sonne sich bewege, weil es den Augen so scheint. Und doch sagt er beides, weil es den Augen so scheint. Aber man muß nicht glauben, daß er in dem einen oder andern Falle etwas Falsches sage; denn auch die Gesichtswahrnehmung ist in ihrer Art wahr und ganz geeignet für die mystische Absicht des Psalmisten, den Lauf des Evangeliums und mit ihm des Sohnes Gottes zu veranschaulichen[1]. Josue gibt auch Thäler an, gegen welche die Sonne und der Mond sich hinbewegen, weil es ihm, als er am Jordan war, so vorkam. Aber beide erreichen ihren Zweck: David (und mit ihm der Sohn Sirach's) offenbarte die Größe Gottes, die ein solches Schauspiel den Augen bereitete, oder auch er legte einen mystischen Sinn in diese sinnfälligen Erscheinungen hinein; Josue aber bannte die Sonne, so daß sie für ihn einen ganzen Tag in der Mitte des Himmels zu bleiben schien, während sie gleichzeitig für andere Menschen[2]) unter der Erde weilte."

„Aber gedankenlos berücksichtigt man nur den Widerspruch in den Worten: die Sonne stand still, d. h. die Erde stand still; ohne zu bedenken, daß dieser Widerspruch nur auf dem Gebiete der Optik und Astronomie Geltung habe, aber weiter den Sprachgebrauch der Menschen nicht berühre; und man will nicht begreifen, daß Josue nur den einen Wunsch hatte, daß die Berge ihm die Sonne nicht verdeckten. Diesen Wunsch drückte er in Worten aus, welche sich der Sinneswahrnehmung anschließen; denn es wäre doch höchst übel angebracht gewesen, unter diesen Umständen über Astronomie und Sinnestäuschung nachzugrübeln. Und hätte Jemand ihm bemerkt, die Sonne bewege sich nicht in Wirklichkeit gegen das Thal Ajalon, sondern nur scheinbar; würde Josue nicht ausgerufen haben, er wolle nur den Tag verlängert haben, wie dies zugehe, sei ihm einerlei? Ebenso, wenn Jemand mit ihm über die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde hätte streiten wollen. Gott aber erkannte ohne Schwierigkeit aus Josue's Worten dessen Wunsch, und erfüllte ihn, indem er die Erde in ihrer Bewegung hemmte; so daß Josue meinte, die Sonne stehe still. Denn der Sinn der Forderung Josue's war der, es möchte ihm dieses so vorkommen, wie immer es sich in Wirklichkeit verhalte; denn dieser Schein war nicht leer und unnütz, sondern mit dem gewünschten Resultat verbunden."

„Aber siehe nach im X. Kap. meiner Optik[3]), dort wirst du die Gründe finden, warum geradezu allen Menschen die Sonne sich zu bewegen scheint, nicht die Erde; die Sonne sieht eben klein aus, die Erde aber groß, und die Bewegung der Sonne nimmt man wegen ihrer scheinbaren Langsamkeit nicht unmittelbar mit den Augen wahr, sondern nur

---

[1]) Adumbrare, eigentlich skizzieren.

[2]) Die sich damals auf der Nachtseite der Erdkugel befanden.

[3]) Die bereits in Anm. 3, S. 7 citierte „Astronomiae pars optica".

durch einen Verstandesschluß, weil nach einiger Zeit die Entfernung von den Bergen sich geändert hat. Es ist also ganz unmöglich, daß der Verstand, wenn nicht vorher darauf aufmerksam gemacht, eine andere Vorstellung bilde, als die Erde mit dem auf ihr ruhenden Himmelsgewölbe sei ein großes Haus, das sich nicht bewegt, sondern in dem die scheinbar so kleine Sonne, wie ein in der Luft fliegender Vogel, von einem Ende zum andern eile. Dieser allen Menschen geläufigen Vorstellung entspricht sogar die erste Zeile der heiligen Schrift. „Im Anfange, spricht Moses, schuf Gott den Himmel und die Erde," weil diese beiden nämlich als Hauptteile sich den Sinnen darstellen; soviel als wollte Moses dem Menschen sagen: Dieses ganze Weltgebäude, das du siehst, oben hell, unten dunkel und weit ausgedehnt, auf dem du stehst und das dich bedeckt, alles hat Gott geschaffen."

Wie anschaulich und klar diese Erklärung ist, wird jeder fühlen. Psalm 18, Vers 6 f., den Kepler hineinverflochten hat, war ebenfalls ein beliebter Stützpunkt der Gegner. Es ist die bekannte Stelle: „In die Sonne hat er seine Wohnung gesetzt; und sie gehet hervor wie ein Bräutigam aus seiner Kammer, frohlocket wie ein Riese zu laufen ihren Weg. Vom äußersten Himmel ist ihr Ausgang, und ihre Rückkehr am äußersten desselben; und es ist niemand, der sich bergen kann vor ihrer Hitze." Kepler bezeichnet mit den Worten: „David offenbarte die Größe Gottes, die ein solches Schauspiel den Augen bereitete", den Literalsinn, welchen Schegg so ausführt[1]): „Siehe da die Pracht, Rastlosigkeit und Gewalt der Sonne"; sie legt uns nahe „den Schluß von der verschwenderisch ausgestreuten Herrlichkeit der sichtbaren Kreatur auf die Herrlichkeit von Gottes unsichtbarem Wesen." In gleicher Weise, wie dann Kepler den mystischen Sinn in der Andeutung der Wanderschaft des Sohnes Gottes findet, hatte ihn nach Calmet schon die Vorzeit, besonders der hl. Augustin und der hl. Hieronymus, erfaßt; Schegg geht dabei von den Worten des hl. Paulus (Röm. 10, 18) aus[2]).

Auch den vorzüglichsten Stein des Anstoßes, die berühmte Stelle bei Josue[3]), sehen wir von Kepler beseitigt, wobei er ein sicherlich nicht kleineres Wunder, die Hemmung der Erde in ihrer Rotation, von selbst zugesteht.

Hören wir jetzt Kepler weiter, wie er an Beispielen zeigt,

[1]) Bd. I, S. 240.
[2]) Bd. I, S. 243 ff.
[3]) Josue X, 12 ff.

zu welchen Ungeheuerlichkeiten die wörtliche Auffassung ähnlicher Stellen führen würde. Er fährt fort:

„An einer andern Stelle[1]) wird die Frage an den Menschen gerichtet, ob er im Stande sei, die Höhe des Himmels über und die Tiefe der Erde unter sich zu messen; weil eben den gewöhnlichen Menschen beides in gleich unermeßliche Weiten sich zu verlieren scheint. Wollte aber einer mit diesen Worten den Bemühungen der Astronomen, die winzige Kleinheit der Erde im Vergleich zum Weltall, oder die relativen Entfernungen im Himmelsraum klarzulegen, ein Ziel setzen, den würde man für nicht recht gescheit halten, da diese Worte nicht von der Abschätzung der Entfernungen, sondern von der wirklichen Ausmessung gelten, welche dem an die Erde gehefteten und in der Luft atmenden Menschen unmöglich ist[2]). Lies nur das 38. Kap. des Buches Job, und vergleiche damit die Lehrsätze der Astronomie und Physik."

„Wenn jemand aus dem 24. Psalm[3]) anführen wollte, die Erde sei auf Flüsse gegründet, und eine neue tolle Lehrmeinung aufstellte, die Erde schwimme auf einem Fluß; würde man dem nicht mit Recht sagen, er solle den heiligen Geist in Ruhe lassen und ihn nicht mit Schimpf und Schande in die Physikschule zerren[4]); denn der Psalmist wolle damit nichts Anderes sagen, als was alle Menschen längst wissen und täglich sehen, daß die Erde (die nach der Trennung von den Wassern in die Höhe kam) von mächtigen Strömen durchschnitten und von Meeren umspült sei[5]); und dieselbe Redeweise finde sich auch anderswo, nämlich wo die

---

[1]) Jeremias XXXI, 37: Haec dicit Dominus: Si mensurari potuerint coeli sursum, et investigari fundamenta terrae deorsum, et ego abjiciam universum semen Israel, d. h., wie das eine, so ist auch das andere unmöglich. — Eine andere Stelle, die aber dem Kontext bei Kepler weniger zu entsprechen scheint, steht: Ecclesiasticus I, 2: Altitudinem coeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est? Sie soll nach den Kommentatoren zeigen, daß ebenso wenig jemand imstande sei, die unerschaffene Weisheit Gottes zu ergründen.

[2]) Ebenso Calmet: Duo hic ponit Jeremias tamquam impossibilia, . . licet mathematici utrumque et adnitantur et assequantur. Verum aliud est arguere per hypotheses atque philosophica argumenta; aliud, rem de facto atque experimentali cognitione tenere. Postremum hoc absolute est impossibile eo in casu, de quo isthic agitur, et de hoc loquitur Jeremias: aevo enim suo Philosophia, Geometria, Mathesis nomina erant rebus ipsis apud Hebraeos nihilo notiora.

[3]) Psalm 23, Vers 2: Quia ipse super maria fundavit eum [orbem terrarum], et super flumina praeparavit eum.

[4]) Nonne hoc illi recte diceretur, missum faciat Spiritum sanctum neque in scholas physicas cum ludibrio pertrahat.

[5]) Schegg, Bd. I, S. 309: „er hat sie geschaffen, oder wie das Lied sagt, auf Meere und Ströme zu einem Wohnplatz für die Menschen gebaut.

Israeliten singen, sie säßen super flumina Babylonis, d. h. neben den Flüssen oder an den Ufern des Euphrat und Tigris."

„Wenn man nichts gegen diese Erklärungen hat, warum weigert man sich bei andern Stellen, die gegen die Bewegung der Erde angeführt zu werden pflegen, die Physik aus dem Spiele zu lassen und nur die Absicht der heiligen Schrift zu erwägen."

Nach dieser Abschweifung kehrt Kepler zur Widerlegung der vorgebrachten Gegengründe zurück.

„Eine Generation vergeht (sagt der Prediger) und eine andere entsteht; die Erde steht in Ewigkeit[1]). Gerade als ob hier Salomon einen astronomischen Disput abhielte und nicht vielmehr die Menschen an ihre Vergänglichkeit erinnern wollte. Die Erde, der Wohnsitz des Menschengeschlechtes, bleibt sich immer gleich, die Sonne vollbringt immer denselben Kreislauf, der Wind macht die Runde und kehrt wieder, die Flüsse eilen aus den Quellen in's Meer und kehren aus dem Meer zu den Quellen zurück, die einen Menschen vergehen, die andern entstehen[2]); immer derselbe Kreislauf des Lebens: nichts Neues unter der Sonne."

„Da ist keine Spur von einer physikalischen These. Es ist eine Mahnung an eine moralische Wahrheit, die sich von selbst versteht und von Allen wahrgenommen, aber wenig beherzigt wird. Salomon schärft sie deshalb ein. Denn wer wüßte nicht, daß die Erde sich immer gleich bleibt? Wer sieht nicht, daß die Sonne täglich sich im Aufgang wieder erhebt, die Flüsse unaufhörlich in's Meer strömen, der Wechsel der Winde sich regelmäßig erneuert, andere und andere Menschen einander ablösen? Aber wer kommt dadurch zu der Erwägung, daß immer der gleiche Kreislauf des Lebens sich abspielt mit anderen Personen, und nichts im Menschenleben neu ist? Salomon erinnert also durch Aufzählung dessen, was alle sehen, an das, was die meisten in ihrer Verkehrtheit nicht beachten."

Die Erde überragt Meere und Ströme, und erscheint somit wie ein mächtiger Bau auf ihnen." Ferner (Anmerkung): „Die gewöhnliche Ansicht der Alten; da die Erde über den Wassern hervorragt, so scheint sie auf Meeren erbaut zu sein." Ebenso Calmet.

[1]) Es ist die bereits erwähnte Stelle Ecclesiastes I, 4 ff.: Generatio praeterit, et generatio advenit; terra autem in aeternum stat. Oritur Sol, et occidit, et ad locum suum revertitur: ibique renascens gyrat per meridiem, et flectitur ad Aquilonem; lustrans universa in circuitu pergit spiritus, et in circulos suos revertitur. Omnia flumina intrant in mare, et mare non redundat; ad locum unde exeunt flumina revertuntur, ut iterum fluant . . . Quid est, quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere: Ecce hoc recens est: jam enim praecessit in saeculis, quae fuerunt ante nos. Ich habe den ganzen Kontext gegeben, damit Keplers Interpretation verständlicher werde.

[2]) Vgl. das früher als Parallele aus dem h. Hieronymus Angeführte.



Ein Hauptargument der Gegner hat Kepler sich noch aufgespart, nämlich Psalm 103, Vers 5: Qui fundasti terram super stabilitatem suam: non inclinabitur in saeculum saeculi[1]). Sehen wir, um Keplers Erörterungen nicht unterbrechen zu müssen, zuerst, wie Schegg diese Stelle aus dem Kontext erklärt. „Es ist die Genesis, sagt Schegg[2]), an welcher der Dichter sein Licht angezündet, deren Erzählung, wenn auch frei, sein betrachtendes Auge gefolgt ist. Alle Tagewerke der Weltenschöpfung sind in unserm Psalme enthalten. Er bildet die schönste Poesie über die erhaben einfache mosaische Erzählung. Das erste Tagewerk betrachtet der Sänger in seinem Verhältnisse zu Gott, die übrigen in ihrem Verhältnisse zum Menschen und den Geschöpfen. Der Grundgedanke, welcher das ganze Lied durchdringt, und überall bald mehr, bald weniger hervorleuchtet, ist die göttliche Vorsehung." Es würde zu weit führen, wollte ich in die Einzelheiten eingehen; ich kann nur raten, den Kommentar Scheggs mit dem Keplers zu vergleichen; es ergiebt sich eine merkwürdige Uebereinstimmung der Auffassung, ja manchmal der Worte. Nur das will ich noch hersetzen, was Schegg über den 5. Vers bemerkt[3]): „Bei der Schöpfung hat Gott in die Erde selber ihre Grundfeste gelegt, und sie wanket nicht. Das ist ein großes Geheimniß und aller Bewunderung würdig . . . Dieser Gedanke war immer ein Gegenstand der staunenden Betrachtung und ist es geblieben bis auf unsern Tag; denn wissen wir auch gar manches, was jenen heiligen Männern verborgen war; können wir von Centrifugal- und Centripetalkräften reden und damit groß thun; das Wunder, daß so furchtbare Massen wie ein leichter Ball in freien Lüften schweben, ist damit nicht kleiner und weniger anbetungswürdig geworden[4])."

---

[1]) „Der du gründetest die Erde auf ihre Grundveste, daß sie nicht wanke immer und ewig" (Allioli). „Du stellest die Erde fest auf ihrem Grunde: sie wird nicht wanken für und für" (Schegg).

[2]) Bd. III, S. 128.

[3]) A. a. O. S. 133 f.

[4]) Schegg irrt hier ein wenig. Das Wunderbare liegt, wenn wir streng wissenschaftlich reden wollen, in dem Wesen der Anziehungskraft, bei dem das Ignorabimus höchst wahrscheinlich berechtigt ist. Dem Physiker, welcher weiß, daß „Gewicht" ein relativer Begriff ist, der nur

Hören wir nun, wie Kepler den Psalm erläutert und sich dadurch selbst zum Lobe Gottes begeistert.

„Aber im 104. Psalm, meint man, sei durchaus eine physikalische Abhandlung zu suchen, da er ganz von den natürlichen Dingen handle. Und hier heißt es, Gott habe die Erde fest gegründet, und sie werde nicht wanken in Ewigkeit. Aber der Psalmist ist weit entfernt von einer physikalischen Erörterung. Denn er ruht ganz in der Betrachtung der Größe Gottes, der das alles gemacht hat, und singt Gott dem Schöpfer eine Lobeshymne, in welcher er der Reihe nach die Geschöpfe, wie sie sich dem Anblick darbieten, aufzählt. Wohl erwogen stellt dieser Psalm einen Kommentar zum Sechstagewerk der Genesis dar. Denn wie in diesem die drei ersten Tage der Scheidung gewidmet sind, der erste der Scheidung des Lichtes von der äußersten Finsternis, der zweite der Scheidung der Wasser von den Wassern durch das Firmament, der dritte der Scheidung der Länder von den Meeren, wobei die Erde mit Sträuchern und Bäumen bekleidet wird: die drei folgenden Tage aber der Belebung der so geschiedenen Gebiete, nämlich der vierte der des Himmels, der fünfte der des Meeres und der Luft, der sechste der Bevölkerung der Erde: so sind auch in diesem Psalm ebenso viele gesonderte Teile, die dem Sechstagewerk entsprechen. Denn im zweiten Vers umkleidet der Psalmist den Schöpfer mit dem Licht, dem ersten Geschöpf und dem Ergebnis des ersten Tages. Der zweite Abschnitt beginnt mit Vers 3, und handelt von den Wassern über dem Firmament, von der Ausbreitung des Himmelsgewölbes und den Meteoren, welche der Psalmist den Wassern in der Höhe zuzuteilen scheint, nämlich von den Wolken, Winden, Gewittern, Blitzen. Der dritte Teil beginnt mit Vers 6, und rühmt die Erde als das Fundament derjenigen Dinge, welche im folgenden betrachtet werden. Denn alles Folgende bezieht sich auf die Erde und die dieselbe bewohnenden lebenden Wesen, weil eben dem Augenschein nach die Welt in zwei Hauptteile zerfällt, den Himmel und die Erde. Hier also erwägt er, daß die Erde so viele Jahrhunderte schon nicht weicht, nicht wankt, nicht zusammenbricht; während niemand weiß, worauf sie gegründet ist. Er will nicht etwas lehren, was die Menschen noch nicht wissen, sondern nur in's Gedächtnis zurückrufen, was sie nicht beachten, die Größe und Macht Gottes, die sich in der Erschaffung einer so mächtigen, unerschütterlichen und beständigen Masse äußert. Wenn ein Astronom lehrt, die Erde kreise unter den Gestirnen, so stößt er keineswegs diese Behauptung des Psalmisten um, ebensowenig erschüttert er die Erfahrungen der Menschen. Denn wahr bleibt es trotzdem, daß die Erde, das Werk Gottes, des höchsten Baumeisters, nicht zusammenbricht, wie unsere Bauwerke, von Zeit und Moder zernagt, zusammenzubrechen pflegen, daß sie nicht sich neigt, daß die Wohnstätten der lebenden Wesen nicht zerstört werden, daß die Berge und

---

das Resultat der Anziehung darstellt, wird es im Gegenteil selbstverständlich sein, daß z. B. die Erde, wenn gar kein Himmelskörper außer ihr vorhanden wäre, frei im Raume ruhig schweben müßte.



Gestade fest stehen, unentwegt im Ansturm der Winde und Wogen, gerade wie von Anfang an. Daran schließt der Psalmist eine herrliche Darstellung der Trennung der Gewässer vom Festlande, und schmückt sie aus durch Erwähnung der Quellen und der Vorteile, welche Quellen und Felsen den Vögeln und Thieren gewähren. Auch die Ausschmückung der Oberfläche der Erde, die Moses unter die Werke des dritten Tages zählt, übergeht er nicht, sondern leitet dieselbe von ihrer höheren Ursache her, der Bewässerung von oben; und schmückt diese Darstellung durch Erwähnung des Nutzens, welche dieser Schmuck bietet für den Lebensunterhalt und die Erheiterung des Menschen und die Wohnung der Thiere."

„Der vierte Abschnitt beginnt mit Vers 20, und feiert das vierte Tagewerk, die Sonne und den Mond, aber vorzüglich den Nutzen, den Thiere und Menschen von dem Unterschied der Tageszeiten haben, welchen er hier bespricht, damit kein Zweifel sei, er wolle hier nicht einen astronomischen Vortrag halten. Sonst hätte er nicht unterlassen, die fünf Planeten zu erwähnen, deren Bewegungen das wunderbarste, schönste und evidenteste Zeugnis von der Weisheit des Schöpfers sind für alle, welche dies zu begreifen imstande sind. Der fünfte Abschnitt hebt an mit Vers 26 vom fünften Tagewerk; er beschreibt die Belebung des Meeres mit Fischen und Schiffen. Der sechste ist mit Vers 28 etwas dunkel angefügt und handelt von den die Erde bewohnenden lebenden Wesen, dem sechsten Tagewerk. Im Allgemeinen endlich fügt der Psalmist das Lob der Güte Gottes bei, der Alles erhält und Neues schafft. Alle seine Aeußerungen über die Welt beziehen sich also auf die lebenden Wesen; er erwähnt auch nichts, was nicht offen vorliegt: er hat eben die Absicht, das Gekannte zu preisen, nicht Unbekanntes zu lehren, sondern vielmehr die Menschen zur Erwägung der Wohlthaten einzuladen, welche ihnen aus den Werken der einzelnen Schöpfungstage entspringen."

„Auch ich beschwöre meinen Leser, der Güte Gottes gegen die Menschen nicht zu vergessen, zu deren Betrachtung der Psalmist ihn besonders einladet, sondern aus der Kirche zum Studium der Astronomie zurückgekehrt, auch mit mir die Weisheit und Größe des Schöpfers zu loben und zu preisen, deren Kenntnis ich ihm erschließe durch genauere Darlegung des Weltgebäudes, Erforschung der Ursachen, Aufdeckung der Täuschungen des Gesichtssinnes; und so nicht nur die in der Festigkeit und Stetigkeit der Erde verbürgte Erhaltung alles Lebendigen als Gottes Gabe dankend anzuerkennen, sondern auch die in der so verborgenen und so wunderbaren Bewegung derselben sich offenbarende Weisheit des Schöpfers."

„Wer aber zu einfältigen Sinnes ist, als daß er die astronomische Wissenschaft erfassen könnte, oder zu schwach, um ohne Verletzung seines Gewissens Kopernikus zu glauben: dem gebe ich den Rat, er solle das Studium der Astronomie aufgeben, meinetwegen auch alle beliebigen Lehrmeinungen der Philosophen verdammen, sich um seine Geschäfte kümmern, die Durchwanderung des Weltalls bleiben lassen und sich in sein Haus zurückziehen, um sein Aeckerchen zu pflegen, und die Augen, deren Wahrnehmungen allein er kennt, zum sichtbaren Firmament erhebend sein Herz in Dank und Lob Gottes des Schöpfers ausgießen: sicher, daß er Gott nicht weniger damit ehrt, als der Astronom, dem Gott das ver-

lichen hat, daß sein geistiges Auge heller sieht, und daß er seine Entdeckungen ebenfalls zum Lobe seines Gottes wenden kann und will."

„Aus diesem Grunde kann man auch nicht wenig den Gelehrten die Weltansicht Brahe's empfehlen. Denn diese geht gewissermaßen den Mittelweg: sie befreit einerseits die Astronomen so viel als möglich von dem unnützen Ballast der zahllosen Epicyklen, und giebt dieselben Bewegungsursachen, die Ptolemäus nicht kannte, an, wie Kopernikus: auch für physische Spekulationen bietet sie einigen Spielraum, da sie die Sonne in den Mittelpunkt des Planetensystems versetzt; andererseits bequemt sie sich der allgemeinen Ansicht der Gebildeten an, und beseitigt die schwer faßbare Bewegung der Erde; wenngleich durch sie die Planetentheorie für astronomische Schlüsse und Beweise immerhin mit vielen Schwierigkeiten verquickt, und die Mechanik des Himmels nicht wenig verworren wird."

„Damit genug von der Auktorität der heiligen Schrift. Auf die Aussprüche der Heiligen über diese Naturerscheinungen antworte ich ganz kurz: in der Theologie fällt das Hauptgewicht den Auktoritätsbeweisen, in der Philosophie den Gründen zu. Lactantius, der die Kugelgestalt der Erde läugnete, mag also ein Heiliger sein; ein Heiliger auch Augustin, der die Kugelgestalt zugab, nicht aber die Existenz der Gegenfüßler; heilig die heutigen kirchlichen Würdenträger[1]), welche die Kleinheit der Erde zugestehen, aber ihre Bewegung läugnen. Aber noch heiliger ist mir die Wahrheit, da ich bei aller Ehrfurcht vor den Lehrern der Kirche aus der Philosophie beweise, die Erde sei rund, von Gegenfüßlern rings bewohnt, von winziger Kleinheit, und sie sei ein Wandelstern."

Nehmen wir hiermit Abschied von Kepler, dem man gewiß das Zeugnis nicht wird versagen können, daß er in sachlicher und für einen Nichttheologen ausnehmend korrekter Weise die Diskussion dieser heiklen Frage durchgeführt hat. Wie wir sahen, tritt auch Kepler ohne Rückhalt dem Satze bei: „Ein Widerspruch zwischen Bibel und Naturwissenschaft ist nicht möglich;" aber andererseits nimmt er auch jedem Versuch gegenüber, die heilige Schrift als Repertorium von Angriffswaffen gegen jene zu proklamieren, eine scharf ausgeprägte, sehr energisch vertretene Stellung ein. Ich enthalte mich jeder Besprechung derselben; denn auch in den besten der neuen hermeneutischen Schriften finde ich keine hinreichenden Grenzmarken aufgestellt, um nach ihnen Keplers Stellung mit Sicherheit beurteilen zu können. So stellt P. Cornely[2]) den unwidersprochenen Kanon auf: Si Scriptura aliquid, quod ad profanarum scientiarum domi-

---

[1]) Der Ausdruck lautet: sanctum Officium hodiernorum. Kepler schrieb bereits 1609 diese Worte, also lange vor dem Ausbruche des Galileistreites.

[2]) Introductio in V. T. libros sacros. Paris 1885. S. 579.

nium pertinet, clare et evidenter enuntiat, id falsum esse nequit, ac proin a scientiarum illarum cultoribus pro indubitata veritate admittendum est. Sin vero scientia profana aliquid clare et evidenter verum esse demonstrat, id S. Scripturae repugnare nequit (veritas enim veritati non contradicit), atque interpretis est, ut demonstratae hujus veritatis rationem habeat, et Scripturae textus juxta eam interpretetur. Zwischen diesen Grenzpfählen liegt aber offenbar ein weites Gebiet, und gerade auf diesem bewegte sich der Streit. Meine Sache ist es nicht, andere Kanones vorzuschlagen, ich will daher „meine Hand nicht an diesen fremden Schnitt legen."

Die Anklagen gegen P. Edward Petre S. J., Staatsrath Jacobs II.

Von Bernard Duhr S. J.

Zweite Abhandlung.

Schon aus den früher angeführten Documenten hat sich die Grundlosigkeit des gegen P. Petre so oft erhobenen Vorwurfes ergeben, als habe er (in ehrsüchtigem Streben) selbst seine Beförderung zur Bischofs- und Cardinalswürde betrieben. Es hat sich gezeigt, daß König Jakob II. allein, und zwar gegen den Willen des von ihm mit vertrauter Freundschaft ausgezeichneten Ordensmannes, jene Beförderung auf das Hartnäckigste durchzusetzen suchte. Das Nämliche wird aus den noch erübrigenden Correspondenzen, welche dem weiteren Verlaufe der Angelegenheit angehören, mit solcher Klarheit hervorgehen, daß uns hier kein anderes Geschäft obliegt, als wiederum einfach die Documente zu Wort kommen zu lassen.

Die gleiche Methode werden wir einzuhalten haben, gegenüber den anderen später zu besprechenden Beschuldigungen wider P. Petre bezw. wider seine Ordensgenossen, als hätten sie den König zu überstürzten Maßregeln im Sinne der katholischen Restauration in England verleitet und dadurch seinen Untergang mitverursacht.

Der König hatte auf seine Bitten bei Papst Innocenz XI. um Erhebung P. Petre's zum Bischof oder Cardinal abschlägige

Antwort erhalten[1]). Innocenz XI. konnte sich nicht entschließen, die ehedem vom apostolischen Stuhle bekräftigten Statuten des Jesuitenordens, welche sich der Uebernahme kirchlicher Ehrenämter durch die Ordensangehörigen entgegenstellten, in diesem Falle bei Seite zu setzen. Allein Jacob II. antwortete auf das letzte Breve des Papstes vom 16. August 1687 im nämlichen Jahre am 24. September folgendermaßen:

Sanctissime Pater. Acceptis Sanctitatis vestrae litteris d. 16. Aug. datis maxima inde laetitia perfusi sumus, quod Sanctitas Vestra profiteatur, persuasum se omnino esse de constanti nostra erga Sanctam Sedem Apostolicam devotione et observantia et de firmo animi proposito religionem catholicam omni ope amplificandi, quarum quidem rerum locupletiorem adhuc toti orbi facere fidem novis in dies argumentis conabimur. Literis nostris 16. die Junii proxime elapsi datis Sanctitatem vestram rogavimus ut Rev. Patrem Edvardum Petre ad episcopalem gradum admoveret. At eidem significavimus, si consilium aliquod, antehac captum, cui inhaerendum ipsa judicaret in causa esset, quominus id faceret, postularemus in eo casu, ut ad cardinalis dignitatem eveheretur. Cum tamen Sanctitas Vestra praedictis literis profiteatur, se salva conscientia non posse nobis gratificari, de optatis illis de episcopali gradu adimplendis, postulationem eam ulterius urgere desinemus. Hac vero prece denegata, non possumus quin Beatitudinem Vestram enixe admodum rogemus, prout superioribus literis nostris significatum est, ut supra nominatum Edvardum Petre Cardinalis decore honestare velit. Officia, quae catholicae religioni nobisque, difficillimis quibusque temporibus, praestitit, utilia adeoque eximia exstiterunt, ut nullo modo dubitemus quin opera nostra in gratiam viri, tantis virtutibus meritisque ornati, felicem exitum habitura sit; praesertim cum plura suppetant exempla eorum, qui e Societate Jesu, diversorum Pontificum temporibus, eundem honorem assecuti sint. Studium nostrum pro religione catholica, cuius interesse videtur, ut insignia merita dicti Patris, in amplitudine ejus et gloria comparanda, mercede hac decorentur, facit ut pro ea obtinenda summopere apud Sanctitatem Vestram contendamus. Si placuerit Beatitudini Vestrae mature apud se perpendere ea quae supra memoratus Edvardus Petre jam praestitit, et ea quae dignitate illa auctus munitusque, majore cum fructu praestare in posterum valebit Ecclesiae Catholicae nobisque in regnis nostris, confidimus plane, ipsam votis hisce Nostris, justissimis adeo rationibus subnisis, nulla interposita difficultate annuere velle. Folgen die Schlußformeln[2]).

---

[1]) S. die vorige Abhandlung S. 690 f., Jahrg. 1886.
[2]) Brit. Mus. Addit Mscr. N. 9341, f. 11. Gedr. in Dodd. Church History 3, 512; in engl. Uebersetzung in den Records V, 278 sq.

Auf dieses Schreiben ließ der Papst mit der Antwort länger warten, aber der Staatssekretär theilte am 6. Oktober dem Nuntius in London mit, der Ritter Lytkot (englischer Agent in Rom) habe dem Papste auseinandergesetzt, P. Petre trage keine Schuld an dem Drängen des Königs. Der Papst habe geantwortet, was er stets dem Nuntius geantwortet. „Was der Ritter zu wissen glaubte, kann seinen Ursprung in einer Bemerkung haben, welche hierüber dem P. General der Jesuiten gemacht wurde. Letzterer hat es aus Eifer für die Aufrechthaltung der Regel in seinem Orden für gut befunden, dem P. Provinzial darüber zu schreiben"[1]).

Daß der Papst sich an den General der Gesellschaft gewandt, war aber auch schon am englischen Hofe bekannt, denn am 19. Oktober schreibt der Nuntius, Sunderland habe ihm gesagt, es sei ein Schreiben des englischen Agenten aus Rom angekommen, in welchem derselbe mittheile, daß der Papst seinen Beichtvater zum P. General geschickt habe[2]), „um ihm die Meinung des Papstes über diese Angelegenheit zu eröffnen, indem der Papst die Ueberzeugung habe, der Pater und nicht die persönliche Neigung des Königs sei schuld an all' dem Drängen." Die Ursache dieser Meinung des Papstes sei nach Ansicht des Agenten der Cardinal Norfolk (Howard); der König halte sich jetzt aus Rücksicht auf die Ehre des P. Petre und seine eigenen früheren Bitten für verpflichtet, das Gegentheil zu erklären.

---

[1]) Il riscontro che il Cavaliere ha supposto di avere può nascere da qualche parola che sopra ciò fu detta al P. Generale de' Gesuiti, il quale mosso dal zelo che ha per il mantenimento dell' osservanza nel suo ordine, stimò bene di scriverne a cotesto P. Provinciale. Le significo tutto questo non perchè ella debba parlarne con alcuno, ma per sua semplice notizia. Vol. 46, f. 380.

[2]) Per fargli intendere li sensi Pontifici sopra di questo negozio, persuaso che il detto Padre fosse il promotore dell' istanze del Rè, e non che la Maestà Sua vi fosse portata dalle proprie inclinazioni, aggiungendo che il Sign. Cardinale di Norfolk era quello che avesse dato simili impressioni alla Santità Sua, onde in tal caso Sua Maestà era in obligo di far vedere il contrario per indennità della buona opinione del P. Pitters, e per autenticare le proprie premure e che averebbe scritto in questi sentimenti. Studiai di levargli una prevenzione molto pregiudiciale nel concetto del Rè verso del Sign. Cardinale ma vi ho trovato gran difficoltà. Vol. 46, f. 382 sq.

Der Nuntius versuchte den König in Betreff des Cardinals Howard eines bessern zu belehren, doch fand er hierbei nach seinem eigenen Ausdrucke große Schwierigkeit. Wir lassen das, was hier und an andern Stellen[1]) gegen Cardinal Howard gesagt wird, einfach auf sich beruhen. Sicher ist in jedem Fall, daß um diese Zeit viele Verläumdungen gegen die englischen Jesuiten und speziell auch gegen P. Petre verbreitet wurden, denn der Sekretär der 13. Generalcongregation, P. Aegidius Estrix, richtete im October 1687 ein Schreiben an Jacob II., in welchem er demselben im Namen der Congregation dankt, daß es ihm gefallen, die Gesellschaft als Helferin in den apostolischen Arbeiten zu gebrauchen, atque huic ipsi ut esset idonea tanto ministerio, suum in ipsa Regia, totisque adeo Regnis vindicasse honorem et dissipasse quae machinati erant malevoli ad ejus contumeliam[2]). Die Litterae annuae Prov. Anglicae 1685—1690 bemerken: Haec tam manifesta Regis in ipsum (Petre) benevolentia tum ipsi tum Societati magnam peperit invidiam et multas non a Protestantibus solum sed ab invidis etiam Catholicis calumnias quae postea in immensum auctae sunt (Msc. B. I. 16 f. 104, cf. f. 107, im Stonyhurst College).

Inzwischen hatte auch der Großherzog von Toskana die Bitten des englischen Königs für P. Petre unterstützt und seinen Gesandten in London von diesen Schritten in Kenntniß setzen lassen. Zugleich erhielt Terriesi den Auftrag, sich dieser Angelegenheit mit Nachdruck anzunehmen und sich besonders bei P. Petre zu erkundigen, in welcher Weise der Großherzog am besten seine Sache befördern könne. Daraufhin richtete Terriesi am 3./13. November eine Depesche an den Staatssekretär in Florenz, die, weil vollständig verstümmelt von Campana de Cavelli veröffentlicht, selbst einem so billig urtheilenden Geschichtschreiber wie Onno Klopp Anlaß zu neuer schwerer Beschuldigung bieten konnte[3]). Der wesentliche Inhalt des ersten Theiles der langen Depesche ist folgender: Die Jesuiten haben die Weigerung des Papstes sehr übel genommen und dem König

---

[1]) Am 22. September meldet Terriesi, daß li meno sensibili für die Weigerung des Papstes den P. Petre zum Cardinalat zu erheben, die Katholiken seien: li quali publicano ridendo come cosa certissima che ne sia stata la cagione il Cardinale Howard, benchè habbia fatto constare tutto il contrario. Vol. 17, f. 264.

[2]) Original im Record Office: Italian States (1687—1703) N. 125.

[3]) Onno Klopp, Fall des Hauses Stuart 3, 394 f.

die Rückberufung seines Gesandten von Rom und die Entfernung des Nuntius aus England vorgeschlagen. „Zu guter Letzt aber beschloß man und führte es auch aus, daß der König einen trockenen und kurzen Brief an den Papst schreiben solle, es sei jetzt nicht mehr der bischöfliche Titel sondern das Cardinalat, welches er für P. Petre verlange: mit dem schließlichen Bemerken, man könne ganz wohl ein römischer Katholik sein und dabei des römischen Stuhles entrathen."

Abgesehen von der logischen Ungeheuerlichkeit, die in dem letzten Satze ausgesprochen ist, kann man es doch nur etwas zu naiv finden, Jesuiten einen solchen Satz aussprechen zu lassen. Vergleichen wir zudem mit der Depesche den Brief des Königs vom 24. September, denn um diesen Brief handelt es sich, da Innocenz XI. am 22. November auf diesen Brief antwortet, so finden wir, daß der königliche Brief nichts dergleichen enthält, und wir haben den offenbaren Beweis, daß Terriesi wieder einmal leere Gerüchte als Thatsachen meldet.

In dem zweiten Theil der Depesche erzählt dann der toskanische Botschafter ausführlich, was er zur Erledigung der Befehle seines Hofes in Betreff des P. Petre gethan: wie er mit beredten Worten die Dienste des Großherzogs angeboten, worauf dann P. Petre sehr gedankt und die Güte S. Hoheit für die englische Nation und den Eifer für die katholische Religion gelobt habe. P. Petre habe ihm dann erzählt, daß der Nuntius die Ursache der Verzögerung sei, daß der König dem Papste geschrieben (la lettera prenominata[1]), und man in Bälde die Antwort erwarte. „Er stellte mir in bescheidener Weise vor, daß, falls die Antwort nicht nach Wunsch ausfallen sollte, man keine Schritte beim Könige thun dürfe, um diesen zu einem Druck auf den Nuntius zu bewegen, wie es Ew. Excellenz als nothwendig geschrieben hat, weil die Sache gänzlich von Sr. Majestät abhangen müsse, wie sie von Anfang an gänzlich in dem Könige ihren Grund habe." Mit dieser bescheidenen aber entschiedenen Abweisung hätte sich wohl ein Anderer begnügt, nicht so Terriesi. Er drängt

[1]) Vergl. die obige Bemerkung. Einen solchen Brief, wie Terriesi ihn schildert, hat der König gar nicht geschrieben, also ist T. auch hier in der Wiedergabe der Worte des Paters nicht zuverlässig.

[2]) Der Wortlaut der Depesche ist folgender: Ma li Giesuiti havevano inteso così male le repulse di Sua Santità, di quale natura esse si fussero, che hebbero efficacia di persuadere al Rè che era tempo ormai di mostrarne a Sua Santità qualche risentimento. E proposero a Sua Maestà la richiamata del suo Ministro di Roma, la discacciata del di lui Nuntio d' Inghilterra, come che attribuiscano a questo le obbietioni tutte e le esclusive che vengano da Sua Santità. Ma fù resoluto in fine e messo in esecutione che il Rè scrivesse a Sua Santità una secca e compendiosa lettera con la quale rimostrasse al Papa che non era più il Vescovato ma che era il Cardinalato che si pretendeva al presente: concludendo finalmente che si poteva bene essere Cattolico Ro-

und bittet in demselben Augenblick von neuem den Pater, ihm doch zu eröffnen, womit S. Hoheit am besten in dieser Sache dienen könne, aber „er (Petre) dankte mir wiederum und fügte bei, man müsse vor Allem die Antwort abwarten"[2]).

---

mano, e passarsi della corte di Roma. In seguito di che disse Sua Maestà a Mons Nuntio il contenuto di quello che haveva scritto a Sua Santità, e gli aggiunse che si scrivesse esso: che sino che esso vivesse o che fusse Re. che mai saria fatto Cardinale alcuno a richiesta dell' Inghilterra, che non fusse fatto prima il Padre Pitter. Per venire adesso a quello che ho fatto sin ora in obbedienza delli commandamenti sernessimi, me n'andai dal P. Piter, li significai li officii che (per servire al di lui gran merito, alla partialità che haveva Sua Altezza Serenissima in tutti li interessi di Sua Maestà a profittare alla Republica Cattolica) haveva Sua Altezza passato a Roma, e l' apparenza che vi era in oggi di conseguirne l' intento con il mezzo che saria stato oportuno per pervenirvi e mi servii per meglio insinuarli il tutto delle espressioni dell' Altezza Sua, da Vostra Signoria Illustrissima significatemi, le quali hebbero tale efficacia che non saprei esprimere a Vostra Signoria Illustrissima l' aggradimento, con che furne ricevute, nè le laudi, che diedi alla bontà, alla generosità che ha Sua Altezza per tutta questa natione, et alla pietà che ha l' Altezza Sua per tutte le concernenze della religione, offerendo a Sua Altezza Sernessima tutto quello che possa giammai dependere dalle sue forze et arbitrio. Cadde in seguito a racontarmi, quanto ho di sopra descritto (che dissimulai io, in segno d'aggradimento come se mi giungesse nuove) mi motivò essere il Nuntio l' ostrutione di tale affare, mi disse essere ormai sei settimane che Sua Maestà haveva scritto al Papa la lettera prenominata et attendersene però in breve le risposte, e mi rimostrò modestamente, che nel caso che non fusse a desiderio la risposta predetta, che non li pareva di dovere fare esso quelli officii appresso di Sua Maestà, acciò la Maestà Sua pressasse il Nuntio, come Vostra Signoria Illustrissima scriveva essere necessario, da poichè deve dependere interamente esso dalla Maestà Sua, et interamente sin dal principio essersi rimesso in Sua Maestà. Al che replicai io che non si metesse di ciò in pena, poichè m'incaricherei io di fare per proprio canale penetrare a Sua Maestà tutto quello che facesse di mestieri, nella guisa che l' havevo per parte di Sua Altezza Serenissima ad esso dichiarato (che me ne ringratiò) e pregandolo di volermi aprire la mente in quello che potesse ulteriormente esserli Sua Altezza Serenissima di servitio in tale affare, me ne rese nuove gratie, e mi soggiunse, convenire attendere prima la detta risposta. Vol. 18, fol. 11 sq. Bei Campana de Cavelli findet sich diese Depesche 2, 148, aber ganz unvollständig; einige Sätze sind weggelassen ohne jedes Auslassungszeichen; der wichtigste Passus der Depesche zu Gunsten des P. Petre fehlt ebenfalls, aber mit Auslassungszeichen.

Wir müssen noch einen Augenblick bei dieser Depesche verweilen. Terriesi hat den Auftrag bekommen, nach Anweisung des P. Petre sich für dessen Beförderung zu bemühen. Es kam vor Allem selten vor, daß Terriesi eigentliche Aufträge von seinem Hofe erhielt; der wichtigste bisher war, die Gesundheit der Gemahlin Jacobs II. zu beobachten und genau darüber zu berichten, weil im Falle ihres Todes, nach der Meinung Terriesi's, keine andere Prinzessin Aussicht auf den englischen Thron hatte, als eine Tochter seines Herrn in Florenz. Aber trotz der steten sehr beunruhigenden Nachrichten Terriesi's über den Gesundheitszustand der englischen Königin, war diese noch immer am Leben und für Florenz keine Aussicht. Der neue Auftrag mußte nun die ganze Energie des Gesandten herausfordern, um hier wenigstens seinem Hof einen Dienst zu leisten. Und doch klingt es im Eingange der Depesche, wo er vom Gehorsam gegen die Befehle seines Hofes spricht, fast so als ob dieser Auftrag nicht den Wünschen Terriesi's entsprochen, zumal Vorliebe für die Jesuiten in seinen Berichten nicht gefunden werden kann. Wie dem auch sei, sicher ist, daß Terriesi alles aufbot, den Jesuiten zu bestimmen, die Intercession des Florentiner Hofes anzunehmen. Ob die Bemerkung über den Widerstand des Nuntius dem P. Petre irgendwie zum Fehler angerechnet werden darf, könnte nur eine ganz verbürgte genaue Widergabe dieser Worte entscheiden: aus dem Vorliegenden läßt sich kein Vorwurf erheben. Die Hauptsache ist: P. Petre schlägt jede Intercession zu seinen Gunsten aus, von einer Pression auf den Nuntius will er nichts wissen, denn die ganze Sache sei von Anfang an Sache des Königs. Auf das erneuerte Drängen des Gesandten lehnt P. Petre ein zweites Mal ab.

Terriesi ist also mit seinem neuen Auftrag gescheitert. Seine Stimmung muß da gerade keine besonders freudige gewesen sein, und in dieser Stimmung ist die vorstehende Depesche geschrieben.

Fast zwei Monate hatte Innocenz XI. mit dem Bescheid auf das erneuerte Gesuch des Königs gewartet; erst am 22. November antwortete er:

Sicuti nihil impensius cupimus, quam illustres dari nobis opportunitates gratificandi Majestati tuae, cuius insignia in Ecclesiam Cathol. merita prae oculis continenter habemus ac omnem compensationem excedere plane intelligimus; ita molestissimo animo ferimus, ubi se ea nostrae huic voluntati offerunt impedimenta, quae minime patiuntur, nos votis tuis obsecundare; et quidem hoc in officiis, quae tuis ad nos literis, die 24. mensis Septemb. proxime elapsi datis, detulisti ad favorem dilecti filii Patris Eduardi Petre e Soc. Jes., quemadmodum a venerabili fratre Ferdinando, Archpo. Amasiae, fuse cognosces. Adeo praeclare tamen de eximia tuae Majestatis pietate sentimus, ut existimemus persuasum iri te, sententiam nostram ad maj. Dei gloriam

directam esse. Laeta interim et fausta omnia a Deo precamur Majestati tuae; cui Apostolicam Benedictionem amantissime impertimur[1]).

An demselben 22. November richtete der General der Gesellschaft Jesu, Thyrsus Gonzales, an den englischen Provinzial, John Keynes, folgenden Brief:

Habemus Pontificem non solum nomine Sanctum sed revera Sanctum qui nihil aliud quaerit quam majus Ecclesiae catholicae bonum et in hoc promovendo totus intentus est: et sicut ipse denudatus est omni affectione carnis et sanguinis, ita aversatur in omnibus ecclesiasticis praesertim Religiosis, quidquid ambitionem redolere potest. Hinc quia Sanctitas sua suspicatur propositionem factam ad purpuram Cardinalitiam pro P. Odoardo Petre a Serenissimo Rege Angliae (quem sua Beatitudo maxime diligit et tamquam novum apostolum Britanniae aestimat et cui proinde placere vehementer desiderat) ortum duxisse ex praetensione et ambitione ipsius Patris: ipsi maxime res ista displicet: dolet enim redigi se ad necessitatem et angustias vel eligendi in Cardinalem Jesuitam ambitiosum vel denegandi Regi sibi charissimo rem quam postulat. Et hoc mihi Rmus. P. Lud. Marrachius suae Beatitudinis confessarius exposuit, mihi injungens, ut ad Patrem Petre scriberem, ut imitatus exempla Cardinalium Toleti, Bellarmini, Joannis de Lugo et aliorum e Societate, qui inviti et renitentes ad purpuram evecti sunt, honorem hunc totis viribus recusaret et animum Suae Majestatis flecteret, ut desistat ab hac propositione seu ab hoc postulato. Ego apud me certus sum Patrem Petre hanc dignitatem non ambire, quia credere non possum virum religiosum, qui votum solemne fecit non praetendendi nec directe nec indirecte nec per se nec per alios dignitates ullas, tantum sacrilegium commisisse; praesertim quum sciam quanta passus sit vir iste pro fide catholica et quanto in periculo fuerit ut suspenderetur in patibulo ab haereticis; et quamvis Pater foret nimis ambitiosus et in corde suo ardenter desideraret purpuram, credibile non est mihi illum fuisse adeo perfrictae frontis, ut hoc auderet exterius depromere: nec futurum fuisse adeo stultum, ut apud prudentissimum Regem praetenderet dignitatem, cujus se indignissimum probaret hoc ipso quod praetenderet. Nihilominus quia Institutum nostrum ita postulat et bonum Societatis nomen exigit rogo Reverentiam V., ut meo nomine Patri persuadeat, ut cum ea qua par est humilitate hanc dignitatem detrectet et quantum fieri possit sine offensione Regis tanto honori resistat; humiliter suam Majestatem deprecando, ut illum sinat in humilitate et professione religiosa Christo inservire. Satius autem duxi,

---

[1]) Brit. Mus. Addit. Mscr. N. 9341. Dodd, Church History 3, 512. Englisch in Records V, 279 sq.

media prudentia Reverentiae V. Patrem admonere quam immediate ad ipsum scribere[1])."

Nach Crétineau-Joly war die Antwort des englischen Provinzials auf diesen Brief des Generals eine Rechtfertigung des P. Petre. Der General ließ dieselbe dem Papste überreichen, und dieser beauftragte seinen Beichtvater Maracci dem Obern der Gesellschaft zu schreiben: qu' il ne lui restait aucun soupçon au sujet de l' ambitieux dessein prêté a ce Jésuite[2]).

Ehe der Brief des Papstes geschrieben war, war unterdessen eine Maßregel erfolgt, die wohl nur aus dem von allen Kritikern zugestandenen obstinaten Charakter des letzten Königs aus der Reihe der Stuarts erklärt zu werden vermag. Die London Gazette vom 11. November 1687 brachte nämlich folgende Mittheilung: „Whitehall, 11. November 1687. Heute leistete der Honourable and Reverend Edward Petre Seiner Majestät den Eid als Mitglied des königlichen geheimen Rathes und nahm in Folge dessen seinen Platz in dem Rathe ein[3])."

Am 24. November schreibt darüber Terriesi an den Großherzog: Großes Aufsehen habe unter Katholiken und Protestanten die Ernennung des P. Petre hervorgerufen; bei den Protestanten werde sie noch größere

---

[1]) In französischer Uebersetzung bei Crétineau-Joly (Paris 1859) 4, 147. Ueber das Amt, welches der König dem Jesuiten an der königlichen Kapelle übertragen, machte der General am 20. Dezember 1687 in einem weiteren Briefe an den englischen Provinzial einige Bedenken geltend: Quae Reverentia V. de Serenissimi Regis gratia et honore scholis nostris exhibito scripsit, summo mihi solatio fuere, uti pleraque omnia, si unum excipiam, quod nonnihil dubium ac sollicitum reddit, utrum nimirum censenda non sit dignitas (im Sinne des früher angeführten Verbotes) officium novum Patri Od. Spensero a Rege collatum. Equidem si ad meam deliberationem haec res, nondum facta, venisset, fortassis etiam infecta maneret; malluissem forte praemitti deprecationem tamdiu fortem ac modeste renitentem donec ipsius regis sententia declarasset, nullam hic dignitatis speciem sed solam affectus amorisque regii dignationem obedienter fuisse acceptandam, et acceptata re ipsa. Haec Reverentiae V. scribo in sensu meo confidenter: quia tamen prudenter hic et nunc judicavit dignitatis saltem speciem et pompam non habere, nondum repugno, quin eo modo, quo scripsit Reverentia V. munere illo fungatur.

[2]) Crétineau-Joly l. c. 4, 148.

[3]) Oliver, G., Collections towards illustrating the biography of the Scotsh, English and Irish Members S. J. Edinb. 1838, p. 149.

Abneigung hervorrufen. „Die Verständigsten geben dem Papste die Schuld, weil er sich beständig geweigert, auf dem rechten Wege den zu erhöhen, den der König nun einmal nothwendiger Weise in angesehener Stellung haben muß, um sich seiner in den vorfallenden Schwierigkeiten bedienen zu können. Man bedauert die Noth des Königs, daß er jetzt auf dem Wege der weltlichen Ehren ihn in Ansehen zu bringen sucht, obgleich diese dem Stande eines Religiosen nicht entsprechen, weil der Papst dem Pater eine geistliche Würde verweigert, die ihm angestanden und verstattet hätte, ohne Aufsehen Seiner Majestät und der Religion zu dienen[1])." In der Depesche vom 28. Nov./8. Dez. betont Terriesi wiederum die Erbitterung über die Ernennung des P. Petre . . . „der schon allein wegen seiner Eigenschaft als Jesuit ein Abscheu der ganzen Nation ist[2])," und am 5./15. Dezember schreibt er, „die Protestanten würden viel eher ertragen, von Mohamedanern als von jesuitischen Katholiken regiert zu werden[3])."

Nach unserer Meinung war die Berufung des Jesuiten in den Staatsrath eine Unklugheit, nur ist es unbillig, daraus ein Verbrechen zu machen. Dazu haben besonders diejenigen kein Recht, die, sonst stets die Vertheidiger der absoluten königlichen Gewalt auch über Geistliche und Ordensleute, hier den Anwalt der Ordensregel spielen wollen. Zugleich möchten wir daran erinnern, daß viel häufiger protestantische Prediger in den Staatsrath berufen wurden, als dies je bei Jesuiten der Fall war. Ein neuerer mit den Jesuiten durchaus nicht sympathisirender Historiker M. Koch spricht sich hierüber also aus: „Wir würden uns bei Erörterung der in der Regel entstellten Jesuitenfrage einer Einseitigkeit schuldig machen, ließen wir unerwähnt, daß die Hofprediger an den protestantischen Höfen genau die Stelle der jesuitischen Beichtväter an den katholischen einnahmen, und sogar wie z. B. in Chursachsen zur Zeit Johann Georgs, sammt andern Theologen in den geheimen Rath berufen wurden. Hon von Hohenegg in Dresden, Tossanus und Scultetus in Heidelberg und

[1]) Et attribuendo al Papa i più discreti la causa di tanto disordine che con la sua ostinatione ha sempre recusato di far grande per il suo retto cammino un uomo, del quale ha necessità d'havere in autorità la Maestà Sua per servirsene nelle correnti spirituali e temporali emergenze: compatendo perciò li medesimi la Maestà Sua in tanta urgenza, se procura di metterlo in stima per le strade del temporale, benchè improprie della di lui professione religiosa, mentre non lo vuole far la Santità Sua per quelle dello spirituale, che sariano per esso naturali, e che l'haveriano condotto insensibilmente e senza strepito a potere utilmente servire a sua Maestà, et alla Religione Cattolica. Vol. 18, f. 25. Bei Campana de Cav. fehlt dieser Theil der Depesche — Dasselbe berichtet Terriesi am 1. Dezember, vergl. f. 38.

[2]) Vol. 18, f. 50.

[3]) L. c. f. 70.



Andere machen die Lammormains in Wien vergessen. Vom Dämon der jenem Zeitalter eigenthümlichen Verdammungssucht besessen, predigte jener unaufhörlich von der babylonischen Hure und dem Antichrist in Rom, und wurde, wie die beiden andern starrsinnigen und polternden Calvinisten, geradeso wie (??) die Beichtväter Ferdinands II. in allen Staatsangelegenheiten zu Rathe gezogen. Mit wenigen Ausnahmen hielt man es in allen protestantischen Ländern ebenso[1])."

Nachdem nun Jacob II. einmal diese Unklugheit begangen, wird sein Streben, P. Petre dem Gehorsam der Gesellschaft zu entziehen, eher begreiflich. War Petre einmal Cardinal — so konnte der König rechnen — dann stand er nicht mehr unter dem Gehorsam des Generals, dann war es ferner den Gegnern unmöglich gemacht, fortwährend seinen Charakter als Jesuit hervorzukehren und zum Gegenstand ihrer fortgesetzten haßerfüllten Angriffe zu machen.

Am 22. Dezember beantwortete der König das letzte Schreiben des Papstes mit einer glänzenden Rechtfertigung des verläumdeten Jesuiten:

Sanctissime Pater. Cum accepimus, esse, qui Sanctitati Vestrae significant R. P. Edwardum Petre ambitionis aestu agitatum, assiduis apud nos precibus pervicisse ut nostra Sanctitati Vestrae deferremus officia quo in Cardinalium Collegium cooptaretur, Honoris nostri et Existimationis interesse judicavimus, ut testimonium hoc ipsi debitum reddamus: n o s p r o p r i o s o l o m o t u[2]) ea vota Beatitudini Vestrae saepius iterasse, gravissimis de causis eo deductos; q u o d l o n g a e x p e r i e n t i a n o b i s c o n s t i t i t d i c t u m R e v. P a t r e m v i r t u t i b u s p r a e c l a r i s e t m e r i t i s p r a e d i t u m, utilissimam operam navare posse Ecclesiae Catholicae ac Beatitudini Vestrae, et summo flagrare studio illud re ipsa praestandi; ipsumque, licet multa propter fidem Cath. perpessus est, nullis tamen periculis ab hoc absterreri potuisse. Nec tam dictum Patrem quam religionem Cath. in hac re spectamus: quippe qui c e r t i s u m u s eidem adaugendae et propagandae plurimum inservire posse ipsius ad hanc dignitatem promotionem. H i s a c c e d i t q u o d n u l l a S a c r a e P u r p u r a e c u p i d i t a t e t e n e t u r; n e c q u e m q u a m e s s e c r e d i m u s, c u i u s a n i m u s a b o m n i a m b i t u m a g i s a b h o r r e t, quibus justissimis rationibus

[1]) Geschichte des deutschen Reiches unter der Regierung Ferdinands III. Wien 1865. 1, 8 f.

[2]) In der Copie Brit. Mus. Addit. Mscr. N. 9341, f. 25 unterstrichen, ebenso das folgende certi sumus. Der Abdruck bei Dodd l. c. 3, 513 ist an der Stelle Nec tam . . . sinnentstellend. Die englische Uebersetzung in den Records V, 280.

impulsi enixe apud Sanctitatem Vestram contendendum duximus, ut huic desiderio nostro satisfaciat. Haec eo lubentius Sanctitati Vestrae perscripsimus, quod speramus, iis intellectis faciliorem aditum patefactum iri praefato P. Edwardo Petre ad dignitatem cardinalitiam ex voto nostro consequendam: quod nos a S. V. saepius expetivimus; et ut a paterno ipsius erga nos et regna nostra affectu, eidem tandem conferatur, etiamnum exspectamus.

Ganz wörtlich dasselbe schrieb der König an demselben Tage an den Pater General, nur der Anfang lautet anders:

Reverendissime Pater. Certiores facti ab Agente nostro Romae sermonis vestri cum R. P. Confessario SS. Patris nostri Papae nuper habiti de evectione R. Patris Edwardi Petre ad Cardinalatus Dignitatem Honoris Nostri et Existimationis . . ., und nach dem expectamus folgt noch der Zusatz: His ita expositis non dubitamus quin summo studio et conatu opportuna omnia interponatis officia quibus SS. Patris Nostri animus flecti possit, praefatusque P. Edwardus Petre Dignitatem istam rogatu nostro sine ulteriori procrastinatione consequatur. Quicquid operae in hac re collocabitis gratissimum nobis erit et Amicitiae Vestrae testimonium cui prout occasiones postulaverint omni meliori respondebimus modo . . . Vester bonus amicus Jacobus R.[1])

Diese beiden Briefe begleitete Sunderland, der erste Minister des Königs mit einem Schreiben an den Agenten in Rom, in welchem er den Inhalt der Briefe kurz andeutet und die Ueberzeugung des Königs ausspricht, daß der Papst seinen Wünschen willfahren werde. „S. Majestät befiehlt, diese Briefe sobald als möglich zu überreichen, und hofft, der Papst werde nicht länger zögern, ihm in einer so vernünftigen und von S. Majestät so ernstlich gestellten Forderung zu Willen zu sein[2]).“

---

[1]) Brit. Mus. l. c. f. 28.

[2]) Original l. c. In den Records V, 281. — Aus dem der Correspondenz beigebundenen Memorial, welches der englische Agent dem Papste überreichte, mögen nur einige Sätze hier eine Stelle finden: . . . The King's honour does apparently suffer by the said suggestion, because he has not only written many letters to your Holiness, but to Cardinal Howard, to show that his instances are purely his own. The like he has also several times declared to his Privy Council; and both by word of mouth and by instructions in writing, has commanded all his Ministers who have had the happiness to be at your most holy feet, to signify the same to your Holiness . . . The reputation of the said Father suffers also very much, not only because his humility

Der König betheuert somit seine eigene Initiative in dieser Angelegenheit und seine aus langer Erfahrung geschöpfte Ueberzeugung von der Tugend des P. Petre, den gar kein Verlangen nach dem Purpur beseele; ja der, wie kaum ein Anderer, einen wahren Abscheu vor allem Ehrgeiz habe. Von dem General der Gesellschaft erwartet der König nicht allein keine Hinderung seines Planes, er fordert vielmehr von ihm die Aufbietung allen Einflusses zur Unterstützung desselben. Diese unbedingte Forderung des eigensinnigen Königs ist wohl im Auge zu behalten, wenn man vorschnell aburtheilen wollte, General und Provinzial hätten nicht energisch genug reagirt. Ferner erfahren wir aus dem Memoriale des Gesandten, daß der König nicht allein dem Papst, sondern auch dem Cardinal Howard und dem Privy Council zu verschiedenen Zeiten erklärt: alle Schritte für P. Petre seien einzig und allein der königlichen Initiative entsprungen. Nach dem Memorial sind alle, die den Pater kennen, von seiner Demuth und Frömmigkeit überzeugt; der Pater selbst hat den König mit Ernst um seine Entlassung vom Hofe gedrängt, um jedes etwaige Mißverständniß zwischen Papst und König im Keime zu ersticken.

Zur selben Zeit versuchte man auch von anderer Seite zu Gunsten des P. Petre auf den Papst einzuwirken. Der Minorit Fra Giovanni di S. Maria schrieb darüber am 22. Dezember 1687 an den Großherzog von Toscana: „Von dem Briefe Ew. Hoheit habe ich Anlaß genommen, wiederum mit S. Heiligkeit insbesondere über das Cardinalat zu sprechen, welches der König von England für den P. Eduard Petre verlangt, wie ich dies schon mehrere Male mit großem Nachdruck gethan, nicht allein in Folge der Briefe Ew. Hoheit sondern auch wegen der dringenden Bitten des englischen Agenten und unseres spanischen Gesandten des Grafen Cogulubo, welchem der Gesandte unseres Königs in London, Don Pietro Ronquillo diese Sache sehr ans Herz gelegt hat. Aber der Erfolg ent-

---

and piety are conspicuous to all that know him; but it is most certain that, ever since he perceived misunderstandings likely to arise on his account between your Holiness and his Majesty, he has still earnestly pressed to retire, which causes no small disquiet to his Majesty, he having several times expressed that should he by any accident lose the said Father, he knew not well where to find another so diligent, faithful, and well versed in the affairs he confides to him. L. c. f. 33: Copy of a Memorial to the Pope which I also drew up and presented to the Pope. Records V, 281.

spricht nicht unsern Wünschen, weil S. Heiligkeit sich zu sehr im gegentheiligen Sinne erklärt und mir aufgetragen hat, diese Gesinnungen dem Gesandten Cogoludo mitzutheilen, damit dieser Ronquillo darüber verständigen könne[1])." Am 30. Dezember antwortete der Großherzog auf dieses Schreiben, daß es der Sache Gottes nur dienen könne, wenn der Papst die Bitte des englischen Königs gewähre, und daß der Widerstand des Papstes Aergerniß unter Katholiken und Protestanten errege[2]).

Auch seinem Gesandten in London hatte der Großherzog trotz der wiederholt erfahrenen Abweisung neue Aufträge für P. Petre ertheilt. Am 30. Dezember/9. Januar berichtet Terriesi, die Aufträge in Betreff des P. Petre habe er bis jetzt nicht erledigen können, „weil P. Petre keine Zeit gehabt, mich anzuhören." Uebrigens theile er ganz die Ansicht des Staatssekretärs, daß der Nuntius aus eigenem Interesse dem Wunsche des Königs entgegenkommen und P. Petre begünstigen sollte[3]).

---

[1]) L. c. f. 35.

[2]) Veramente sarebbe di grande servitio di Dio si la Santità Sua facesse la gratia del Capello per il Padre Peter, giachè il vedere questa resistenza di Sua Santità in fare una gratia che non è contro la giustizia e coscienza a un Re si benemerito della Chiesa di Dio, causa in Inghilterra un grande scandalo e frà li Cattolici e frà li Acattolici. L. c.

[3]) P. Pitter non ha hauto tempo di udirmi, ho potuto portanto motivarli che sopra del di lui affare havevo dalla parte di Sua Altezza qualche cosa da communicargli . . . Del resto è ben naturale quanto scrive Vostra Signoria Illustr., che doveria piuttosto il Nunzio per proprio interesse incontrare il desiderio del Re e favorir l'interesse del P. Piter. Ma egli che sa l'avversione che ha il Papa alli Giesuiti e che attende tutti li suoi avanzamenti da Sua Santità crede con tal di farli la Corte." Vol. 18, f. 108. — Ueber den Nuntius schreibt der französische Gesandte Barillon an Ludwig XIV.: „Il (le nonce) entretient une bonne intelligence avec le P. Piter et les autres jésuites c'est-à-dire autant qu'il l'ose, car on n'est pas persuadé ici que le Pape les favorise, ni qu'il veuille les accréditer ici ou ailleurs. Je sais qu'on à dit au Roi qu'il ne devait pas se fier entièrement aux jésuites parce qu'ils étaient trop attachés aux intérêts de V. M. Ce discours vient de Rome et n'a fait aucune impression sur l'esprit de ce Prince. Au contraire le credit du P. Piter continue et augmente. Mazure Hist. de la Revolution de 1688 en Angleterre. Paris 1825. 2, 126. — Wenn überhaupt bei den Gesandtschaftsberichten strenge Kritik gefordert werden muß, so ist diese Forderung besonders nothwendig bei den Berichten der Agenten Ludwigs XIV., sonst kommt man dahin, auf ihr Zeugniß die ehrwürdigsten Männer als gemeine Intriguanten darzustellen, wie dies in dem angeführten Werke von E. Michaud geschehen ist. Die Gesandtschaftsberichte überhaupt, so sagt ein in den historischen Studien

Daß P. Petre nicht einmal Zeit gefunden, ihn zu hören, konnte Terriesi's schon gereizte Stimmung natürlich nicht freundlicher gegen den Jesuiten gestalten. Aber der Gesandte mußte wohl oder übel den Aufträgen seines Hofes zu entsprechen trachten. Es gelang ihm denn auch wirklich, zu P. Petre zu dringen, doch wiederum ohne jeden Erfolg. Das Resultat seiner wiederholten eindringlichen Vorstellungen ist eine erneuerte zweimalige Abweisung jeder Intercession. Wie die Gereiztheit des heißblütigen Italieners dadurch ihren Höhepunkt erreichte, läßt die Depesche vom 2./12. Januar 1688 auf den ersten Blick erkennen. Im Anfang der Depesche sagt er, P. Petre habe confus geredet, con un discorso confuso, und es habe geschienen, als wolle er etwas Bitteres mit guter Miene hinunterschlucken, pareva che havesse un acrimonia nell'interno, che volesse vomitare con dolcezza. Galt diese acrimonia vielleicht der Zudringlichkeit des Gesandten? Dann habe Petre den Papst bald getadelt (tacciava), bald gelobt und ernste Maßregeln gegen denselben angekündigt, annuntiava vendette severissime contro del Papa[1]). Von vornherein ist es nun unwahrscheinlich, daß P. Petre

---

ergrauter Kritiker „sind nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen, da man denn doch nicht von entschiedenen Parteimännern Parteilosigkeit oder immerwährend genaue Kenntniß der Verhältnisse, am wenigsten Unbefangenheit voraussetzen kann. So lange ferner nicht die ganze Correspondenz eines Gesandten, sondern nur einzelne Briefe vorliegen, so ist es freilich sehr leicht, daraus etwas zu machen und ein beliebiges Bild auf der Oberfläche erscheinen zu lassen; ob es aber das richtige ist, bleibt so lange die Frage, bis wir die ganze Correspondenz vor uns haben, und die Wahrheitsliebe des Briefschreibers zu prüfen im Stande sind" (Höfler im Histor. Jahrbuch 6 [1885], 550). O. Klopp hält bei den Depeschen Barillons ganz besondere Vorsicht für erforderlich. Lingard sagt gelegentlich einer von Barillon zweimal behaupteten Aufstellung: but we have no knowledge on what authority that belief was founded. Hist. of Engl. 8, 484 Anm. Während Barillon den P. Petre für abhängig von Sunderland hält, erklärt der andere französische Gesandte Bonrepaus das gerade Gegentheil. Lingard 8, 413 Anm. 15. — Die ganze Serie der Depeschen der französischen Gesandten in London aus dieser Zeit findet sich in dem Ministerium des affaires étrangères in Paris, Ser. Angl. Reg. N. 157—167. Eine genaue Datenliste sämmtlicher Depeschen der französischen Gesandten in London von 1518—1714 gibt The Thirty-Ninth Annual Report of the Deputy Keeper of the Public Records. London 1878, p. 573—826. Vergl. denselben Bericht zu dem Jahre 1675, p. 251.

[1]) Terriesi fährt wörtlich fort: Ma egli (P. Petre) insistendo sempre nelle sue confuse esagerationi, li dissi finalmente che stimavo che il Papa agisse della sorte per non esser bene informato del pregiudizio che portava a Sua Maestà et alla Religion Cattolica, e che Vostra Altezza Serenissima pretendeva di renderne sciente il

solche Aeußerungen einem Gesandten gegenüber gethan, dessen Intercession er früher wiederholt abgewiesen. Wie paßt ferner die Gleichgültigkeit „l'istessa indifferenza“, mit der P. Petre, nach dem weiteren Berichte Terriesi's, alle seine verschiedenen Intercessionsvorschläge zurückweist, zu so leidenschaftlichen Ausdrücken, wie sie Terriesi vorher erwähnt. Der Vorwurf der Confusion fällt somit auf den Schreiber zurück. Es soll nicht behauptet werden, daß Terriesi absichtlich den Pater verläumden wollte, aber in dem Aerger über das erneuerte gänzliche Scheitern seiner Mission, um die sich damals fast seine ganze gesandtschaftliche Thätigkeit concentrirte, kann er an und für sich unschuldige, gleichgültig abweisende Bemerkungen des Jesuiten herb und bitter aufgefaßt und noch bitterer wiedergegeben haben. In keinem Falle können diese Ausdrücke etwas gegen P. Petre beweisen: sie müßten denn ihrem Wortlaute nach genau festgestellt und von andern nicht in dem gereizten Zustande des Gesandten sich befindenden Zeugen verbürgt sein[1]).

Papa. Mi rispose che ciò non poteva essere, perchè avendo a Sua Santità scritto il Re così chiaramente tutto quello che passava insino alla minima delle cose che li dicevo, che non poteva pretenderne ignoranza, e che nessuno meglio di Sua Maestà poteva render la Santità Sua informata. Che il Papa sino da principio di Mylord Castelmain haveva sempre trattato di così: ma che esso et i fautori della sua condotta vederiano presto quello che non credono. E perchè mai rispondeva al proposito di Vostra Altezza se devevo io parlare al nunzio come Vostra Altezza haveria voluto, ne di scrivere al Cardinal Cybo quello che Vostra Altezza disegnava, li dissi finalmente que non parlerei al Nunzio, se esso non lo volesse; ma che non sapevo che pregiuditio li potesse portare che Vostra Altezza scrivesse al Cardinal Cybo. Allora mi rispose con l'istessa indifferenza che non credeva che ciò potesse portarli pregiuditio, e con espressione risentita che il Nunzio, s'era lasciato cadere di bocca in certa compagnia parole cosi contrarie alli Reali interessi nelle presenti congiunture che partorirebbero bene delli effetti non creduti. Mi disse poi che il Papa haveva rispósto a quella lettera di Sua Maestà che già scrissi a Vostra Altezza che Sua Maestà li haveva scritto, e che l'haveva fatto con più dolcezza, benchè senza conclusione et in guisa da non sperare altro che la solita durezza. Di sorte che io non parlerò al Nunzio e non farò altro se Vostra Altezza non me ne rinnuova li comandamenti: sendomi parso che la bontà di Vostra Altezza non abbia servito che a farli fare uno sfogo di passione. Vol. 18, f. 111 sq.

[1]) Für Abweisungen war Terriesi sehr empfindlich, so spricht er in der Depesche vom 1./11. Juli 1687 von der „impudenza“ Sunderlands, „a darmi tre negative l'una doppo l'altra“ Vol. 17, f. 159. — Am 13/23. Februar meldet dann Terriesi: Così che vedesi da tempo in qua una intrinsechezza grandissima tra il Nunzio e Mylord

Als kurze Zeit darauf ein Bekannter des P. Petre sich mit Terriesi über die Nothwendigkeit unterhielt, daß Petre Cardinal werde, „um ihn des in diesem Lande so verhaßten Charakters eines Jesuiten zu entkleiden," fragte der Gesandte, ob P. Petre ihn geschickt habe. Trotz der entschieden verneinenden Antwort, „weil er (Petre) viel zu demüthig und einsichtig sei, um ähnliche Schritte zu thun," bildet Terriesi sich doch ein, P. Petre habe den Mann zu ihm geschickt[1]). In der Depesche vom 24. Februar/5. März drückt er dann — aus Ueberzeugung oder auf die Insinuation seines Hofes hin? — den Wunsch aus, der Papst möge doch mehr auf die Versicherungen des Königs, als auf die der Feinde Petre's hören, welche sich nur von selbstsüchtigen Interessen leiten ließen. Wenn der Papst der Nachwelt kein Beispiel geben wolle, einen Jesuiten auf Verlangen eines Königs zum Cardinal erhoben zu haben, so möge er es mit Rücksicht auf die Sache Gottes thun, der die augenblickliche Weigerung schließlich mehr schaden könne als ein solches Beispiel für die Nachwelt. Die Gründe des Nuntius seien dieselben wie die des französischen Gesandten, den das Interesse für Frankreich[2]), und Sunderland's, den der Egoismus treibe[3]). Auf den Rath des spanischen Gesandten habe er sich

Sunderland e viene attribuita alli uffizi che con quello facia questo, perchè il P. Pitter non sia Cardinale, dubitando una volta che fusse di non perdere la sua privanza nel rapporte che corre che in tal caso governeria esser tutto, come governava il Cardinale Wsei et altri precedentemente. Vol. 18, f. 189. Aehnlich schreibt der französische außerordentliche Gesandte Bonrepaus. Mazure l. c. 2, 309. Mit Wsei ist wohl Wolsey gemeint.

[1]) Depesche vom 17. Februar l. c. f. 198.

[2]) Onno Klopp a. a. O. 3, 214: „Dennoch scheint auch bei ihm (Petre) nicht eine positive Hinneigung zu Frankreich in erster Linie gestanden zu haben, sondern sein vermeintlich kirchlicher Ehrgeiz, gepaart mit sehr beschränktem politischen Blicke."

[3]) Ne doveria difficultare Sua Santità in dar credito alle Reali asserzioni (che ardirei dire sono alla Maestà Sua dettate dallo Spiritu divino) che a quelle de' nemici di esso Padre che sono impulso delli medesimi (come altre volte ho scritto) per ostentatione del proprio interesse. Et una volta poi che fusse Sua Santità impressa di questa verità, non so perchè, se non volesse dare un essempio all'avvenire d'haver dato un capello ad un Giesuita ad intuito d'un Re perchè non lo faccia, apparire conferitoli ad intuito proprio della causa di Dio: alla quale finalmente pare che possa nuocere più questa ricusa presente che non puol fare tal esempio al futuro. Io compatisco la Santità del Papa se non si dispone cosi facilmente alle Regie asserzioni poichè gli vengano bilanciate da quelle in contrario di questo suo Nunzio. Ma se sapesse Sua Santità che sono quelle del Nunzio li dettami dall'Ambiascatore di Francia per l'interessa di essa; e

durch einen Vertrauensmann an P. Petre gewandt[1]), damit doch der Pater ihm mittheile, worin der Großherzog dienen könne. Inzwischen habe er noch keine Antwort erhalten, aber er glaube nun den Geschmack des Paters herausgefunden zu haben, indem derselbe von dieser Angelegenheit (seiner eigenen Beförderung) nicht spreche und nicht gerne sprechen höre. Letzteres bestätigt faktisch die Depesche vom 2./12. März: P. Petre habe sich durch den Vertrauensmann nur bedankt für die Bemühungen des Großherzogs und nichts weiteres hinzugefügt[2]), d. h. mit andern Worten, der Gesandte war ein viertes bezw. sechstes Mal von P. Petre abgewiesen.

Auch Innocenz XI. stellte in seiner Antwort vom 14. Februar 1688 an den König ein den P. Petre völlig rechtfertigendes Zeugniß aus:

Respondentes ad ea quae per litteras 22. proxime elapsi mensis Decemb. significavit Majestas tua, circa suspicionem ambitus dilecti filii Patris Edvardi Petre, persuasum tibi esse volumus, nos plenam fidem praestare iis, quae nobis testaris; ac de ipsius Patris virtute ac merito optime sentire: sed quominus votis tuis annuamus, illas se nobis objecisse et objicere difficultates, quas per tuos apud Nos Administros, perque Nostrum Nuntium, tibi non semel explicandas curavimus: quasque iterum ab eodem Nuncio cognosces. Perpensa autem pietate, cuius eximia documenta edidisti, ac in dies edere pergis, merito confidimus fore, ut deliberationem hac in re nostram aequi bonique habeas. Caeterum majestati tuae Catholicae reli-

---

quelli del Mylord Sunderland, per il proprio, forse cangeria di pensiero. E se li fusse noto che è l'affare di essa Francia per tenere sempre diviso questo Regno, e per renderlo incapace di impedirli la desolazione di tutto il Christianissimo: cosi quelle di Mylord Sunderland per conservarsi nell'autorità che tiene, conservarsi populare. . . . Mi demanderà forse Sua Altezza che causa possa havere il Nunzio d'agire di tale maniera contro l'interesse di Sua Maestà e della religione: ma ciò non mi è forse cosi ben noto come mi è tutto il resto perchè sendo affare che è tutto opposto al servizio di Dio e della Maestà del Re non stimo che vi possa essere cosa legittima nel caso che è esso che lo possa scusare. Vol. 18, f. 211.

[1]) „In fine che non habbia regretto esso Padre a farmi svelatamente sapere in che ultiormente potria esserli di servizio l'Altezza Sua. Et havendone commessa di già l'incumbenza n'attendo la replica per scriverla a Sua Altezza, credendo che havevo incontrato ancora il gusto di esso Padre in quanto che non parla nè intende volentieri parlare di quest' affare.“

[2]) L. c. f. 225.

gionis florentissimis istis in regnis incrementum, constantem secundorum eventuum faustitatem a Deo precamur; ac apostolicam benedictionem amantissime impertimur[1]).

Auch aus der Stellung, die der General der Gesellschaft Jesu zu der Beförderung seines Untergebenen in den Privy-Council einnehmen mußte, läßt sich kein besonderer Vorwurf gegen P. Petre erheben, denn wie P. Gonzales ausdrücklich hervorhebt, hatte der Provinzial der englischen Jesuiten dem P. Petre erlaubt, dieses Amt anzunehmen. P. Gonzales schreibt nämlich am 8. Januar 1688 an den englischen Provinzial:

Non parum miratus nuper fui suscepisse P. Odoardum capellani regii officium quod tam honorificum habetur, ut etiam episcopi soleant honori sibi ducere. Quia tamen Reverentia V. judicavit omnino illud, utut honorificum, non tamen dignitatem esse, ipsius judicio acquiesco (?), quamquam non probarem, quod res ista me inscio esset peracta. Nunc vero miror multo magis permissum fuisse, id quoque nobis inconsultis, ut munus Consiliarii Status idem P. Odoardus in se reciperet. Quamvis enim nec istud munus nobis inter dignitates annumerandum videretur, a quibus voti religione prohibemur, non tamen deerant causae nos consulendi, an munus nostris hominibus insuetum idemque adeo conspicuum et invidiae obnoxium esset omnino recipiendum, vel supplicandum potius regi meo etiam nomine, ut Majestas sua virum sibi charum ac fidum privatim consulere contenta, non ipso etiam officio tituloque consiliarii palam exornare vellet. Et certe nomen consiliarii eorum negotiorum tractationem prae se fert, quibus nostrae nobis leges interdictum voluere. Nunc quid agendum sit, necesse habeo deliberare cum PP. Assistentibus[2]).

Am 24. Januar schreibt der General an P. Keynes:

Scribo hasce separatas ab aliis (über eine Begräbniß-Frage) et ago Reverentiae V. gratias singulares ob sinceram et accuratam informationem de P. Odoardo Petre mihi transmissam. Ego quidem de virtute illius nunquam dubitabam, maximo tamen solatio fuit hanc meam sententiam Reverentiae V. litteris confirmatam videre; quas etiam opportuna occasione Rmo. P. Maracci Confessario SS. Domini Nostri legendas dedi, isque Suae Sanctitati easdem quas Reverentia V. scripsit ostendit, statimque rescripsit mihi, placuisse SS. Domino: quod Reveren-

---

[1]) Brit. Mus. Add. Msc. N. 9341, f. 40. Dodd l. c. 3, 513. Engl. Uebers. in Records V, 282.

[2]) Französische Uebersetzung mit dem Datum 8. Januar bei Crétineau-Joly l. c. 4, 148.

tiae V. significo. P. Odoardo gratulor et utrumque gaudii hujus mei participem esse volo. Quemadmodum enim longe a dignitatibus nostros omnes esse sincero corde desidero, ita etiam famae ac honoris integritatem ad proximorum salutem procurandam omnino necessariam, salvam apud omnes, maxime vero apud Apostolicam Sedem esse cupio, et ne iniquis criminationibus denigretur, quantum in me erit, diligenter curabo.

Noch deutlicher bezeugt P. Gonzales die Unschuld des P. Petre in einem Briefe vom 14. Februar:

Respondeo datas 2. jan. me litteras Reverentiae V. accepisse et summo cum solatio meo P. Odoardi innocentiam ex illis intellexisse. Video optimam erga illum Patrem Regis voluntatem et Deo negotium hoc commendo. Postquam enim satis jam mihi constat, Patrem Odoardum boni religiosi partes implere et Instituti nostri ac voti sui memorem non solum dignitatem nullam ambire sed potius religiosa humilitate aversari, idque Regis Britannici summa auctoritate et manu probatum est, Deo satisfecimus ex parte nostra.

Die Antworten des englischen Provinzials sind nicht bekannt. Wie dieselben aber ausfielen, läßt außer den obigen ein weiterer Brief des Generals vom 13. März 1688 an den Provinzial erkennen:

J'ai appris avec plaisir par votre lettre que le Père Edward, en bon religieux qu'il est, a tenté de détourner le roi de lui accorder de tels honneurs; mais il m'eût été agréable de l'apprendre de ce Père lui-même pour ma plus grande consolation, ainsi que je m'y attendais et que l'ont pratiqué déjà tous les autres Pères de la Compagnie qui furent confesseurs ou théologiens des rois ou des princes. Mais quelle conduite Votre Révérence tiendra-t-elle dans ces circonstances? Comme ce n'est pas à moi, mais à nos Constitutions qu'elle doit le demander, il ne m'est pas permis de répondre autre chose[1]).

Der englische Provinzial war gewiß in einer schwierigen Lage dem obstinaten Willen des Königs gegenüber: wir haben oben vernommen, daß der König von den Obern der Gesellschaft die größten Anstrengungen zur Förderung seiner Absichten in Bezug auf P. Petre verlangte. Durfte der Provinzial auch trotz der schwierigsten Lage nicht handeln, wie er gehandelt hat? Wir wollen wenigstens vor einem vorschnellen Urtheil

[1]) Crétineau-Joly l. c. 4, 149.

warnen. Wie wenn selbst die Königin und Sunderland trotz ihres großen Einflusses es nicht wagten, in diesem Punkte dem König entgegenzutreten? Und doch scheint dies eine Thatsache zu sein, denn der Nuntius schreibt am 13. Februar 1688 an den Staatssekretär, daß er in der Angelegenheit des P. Pitters die Königin und Sunderland auf seiner Seite habe, welche, obgleich sie nicht direkt den Wünschen des Königs entgegentreten könnten, doch nach Möglichkeit dieselben zu mäßigen suchten[1]).

Am 21./31. Mai muß Terriesi dem Großherzog wieder einmal klagen, daß P. Petre ihn ohne Antwort gelassen, obgleich er ihm die von dem Großherzog gesandten günstigen Nachrichten aus Rom durch den Vertrauensmann habe bekannt geben lassen[2]). In der Depesche vom 1./11. Juni an den Staatssekretär wiederholt Terriesi einen Gedanken, den er schon früher ausgesprochen, nämlich daß die Weigerung des Papstes, den P. Petre des in England so verhaßten Charakters als Jesuit zu entkleiden, zum großen Schaden des Königs sei. Jetzt müsse der König trotz der geringen Tauglichkeit seiner übrigen

---

[1]) Per conto del P. Pitters hò dalla mia la Regina e Milord Sunderland, li quali a benchè non possino opporsi direttam[te] alle brame del Rè, nondimeno è un gran punto che studiino di temperarle quanto si puole et io non lascio di coltivare e nudrire in loro questi sentimenti senza intermissione. Record Office Roman Transcripts 1688. Dieses Entgegenwirken des Nuntius bespricht Terriesi wiederholt, so auch in der Depesche vom 20./30. April: Io credevo bene che non comprenderia V. Signoria Illustr. la condotta in ordine all' affare del P. Piter di questo Mr. Nunzio poichè come già scrissi non si comprendeva qui nemmeno. Vedesi sempre più stretta la pratica tra di esso, l' Ambiascator di Francia et Mylord Sunderland et una corte che fa a quest' ultimo indecente alla sua dignità . . . certissimo che esso Sunderland lo sustenterà mentro esso con la procedura sua li fortifica di così fatta maniera il partito contro del P. Pitter (che crede suo nemico mortale) e che gl' impedisce di arrivare a quel posto che saria la sua caduta. Noch mehr aber sei dies bei dem französischen Gesandten der Fall, der nur Zwietracht zu säen suche, um die Regierung von der auswärtigen Politik abzuhalten. V. 19, f. 44 sq.

[2]) Ho fatto penetrare al P. Piter per mezzo di persona sua confidente il barlume che haveva Vostra Altezza Seren. ritratto essere a Roma per li di lui avanzamenti ma per anco non ho hauto risposto. L. c. f. 91. Zwei Schreiben des Großherzogs zu Gunsten des P. Petre vom 23. Februar und 30. März 1688 im Brit. Mus. Addit. Msc. N. 9341, f. 45, 47. Der Großherzog betont darin besonders die Noth des Königs, der sich auf seine Minister nicht verlassen könne und den Pater durch diese Erhöhung dem Jesuitenhaß des Volkes entziehen wolle.

Räthe darauf verzichten, P. Petre in wichtigen Geschäften zu gebrauchen; wenn er ihn aber gebrauche in dieser Eigenschaft als Jesuit, werde das nur ein weiteres Mittel zu seinem Sturze sein[1]).

Als P. Petre in Rom angeklagt worden wegen des Eides, den er als Staatsrath dem König geschworen, rechtfertigt ihn der toscanische Gesandte in seinem Briefe vom 8./18. Juni. Er sehe nicht, meint Terriesi, wie man deshalb dem Pater eine große Schuld beimessen könne, da derselbe doch wohl von allen katholischen Räthen des Königs der letzte sei, der den Eid geleistet[2]). Am 28. Juni drückt Terriesi dem Großherzog seine Freude über die Mittheilung aus, daß der Papst immer besser von P. Petre denke, aber, fügt er bei, „Ew. Hoheit möge es mir glauben, dieser Pater hat viele Feinde und besonders unter den Katholiken[3])."

Ein neuer englischer Gesandter, Lord Howard, Neffe des Cardinals, reiste am 12. Juni von London nach Rom ab[4]). Ueber dessen Aufträge konnte der Nuntius d'Adda am 25. Juni nach Rom berichten, daß derselbe auch einen besonderen Brief zu Gunsten des P. Petre mitbringe, den er in einer Privat-Audienz überreichen müsse. Der König habe davon dem

---

[1]) Non havendo mai voluto il Papa in **gran malore di Sua** Maestà e d'una tanta causa levare da dosso al P. Piter quel carattere odioso in questo paese di Giesuita et havendo necessità il Re d'impiegarlo in grandi negozi per l'estrema debolezza et malvagità del resto del suo consiglio, ne seque che non puol fare o che facendolo lo rende piuttosto in quel carattere lo strumento per rovinarli. Vol. 19, f. 116.

[2]) Il compianto fatto a Roma contro del Padre Piter per il giuramento che prendano li consiglieri di stato Cattolici non e altro che una persequutione di questi ecclesiastici e se non fusse tale si sariano con esso indirizzati alla Maestà del Re che l'haveria fatto correggere se non fusse Cattolico e non il Papa per farne anco a Sua Maestà un affare. Io non so gran colpa vi possa havere esso Padre, che è forse di tutto li Consiglieri Cattolici l'ultimo che l'ha preso. Vol. 19, f. 128. — Der Cardinal d'Estrées sagt in einer Depesche an Ludwig XIV. (Rom, 11. Mai 1688) . . . Le cardinal de Norfolk, pour discréditer le Père Peters dans l'esprit du pape, lui montra un serment que prononcent les membres du conseil secret du roi d'Angleterre, serment de défendre tous les droits annexés à la couronne d'Angleterre par les décrets du parlement. Le cardinal de Norfolk soutenait que ces décrets étaient schismatiques et qu'ils faisaient du roi le chef d'Église anglicane. E. Michaud l. c. 2, 118.

[3]) Spero con ciò che la Santita S. udirà finalmente l'instanze della Maestà del Re per quanto contribueriano al servitio della Maestà et della causa Cattolica. Ma credami V. A. S. che detto Padre ha molti inimici e specialmente tra li Cattolici. Vol. 19, f. 141.

[4]) Depesche Terriesi's vom 18./28. Juni. Vol. 19, f. 144.

Nuntius kein Wort gesagt, aber Sunderland habe es ihm auf vertraulichem Wege zu wissen gegeben[1]).

In den Depeschen nach der Abreise Howard's berichtet der Nuntius häufig von dem Drängen des Königs für P. Petre.

So am 9. August, der König habe wieder von der bischöflichen Würde des P. Petre gesprochen, es werde ja jetzt auch ein Karthäuser Erzbischof; am 17. September meldet der Nuntius über eine längere Unterredung mit dem König, der sich zu Gunsten des P. Petre wiederum auf P. Nitard[2]) berufe. Am 27. September schreibt er, Sunderland wolle die Sache des P. Petre nicht weiter urgiren, aber der König, so meine Sunderland, sei für das Cardinalat des Paters schon zu weit gegangen, als daß er zurückkönne. Der König wolle dem Papste nachgeben, aber dann solle der Papst den P. Petre zum Cardinal ernennen. Der Erwiderung des Nuntius, dem ständen noch größere Schwierigkeiten entgegen, habe der König keinen Glauben schenken wollen. Sunderland habe dem Nuntius mitgetheilt — so heißt es in der Depesche vom 3. Oktober — d'aver ricevuta una lettera della Regina molto premurosa sopra l'affare del P. Pitters, und auf die Vorstellung der unüberwindlichen Hindernisse seien von demselben frühere Beispiele hervorgehoben worden, esaltando insieme il merito e le qualità del sogetto. Der König beharre trotz aller Gegengründe des Nuntius auf seinem Willen in Betreff des P. Petre, und er werde wiederum an den Papst schreiben[3]).

[1]) L'istesso Milord (Thoms Howard) porta seco una altra lettera a parte sopra l'istanza del P. Pitters, la quale deve presentare in audienza particolare . . . della quale istanza però il Re non me ne ha detto parola, avendomelo significato Milord Sunderland confidentemente. Vol. 47, f. 132. — Die auf unsern Gegenstand sich beziehende Stelle aus der Instruction für Howard lautet: Having by severall letters as well as otherwise recommended the Rev. Father Edw. Petre to the Pope to be promoted to the dignity of a Cardinall We do think fit you should renew this our request to his Holinesse, earnestly pressing him to gratify Us therein. His many sufferings for the Catholick Religion, his constant zeale for promoting the same, his eminent merit and his services to Us are such, that as We cannd but very much desire his promotion, so We hope his Holinesse will accordingly agree to it, and the rather, because We believe it will conduce not a little to the propagation of the Catholick religion in our Kingdoms, wherein he will by his promotion be the better enabled to employ his zeale and endeavours. Instructions for Our right trusty and welbeloved the Lord Thomas Howard. Copie ohne Datum im Brit. Mus. Landsdown. N. 1152, B. f. 137.

[2]) Ueber Nithard s. auch Histor.-Polit. Blätter 98, 139 ff.

[3]) Vol. 47, f. 196. 243. 255 sq. 279 sq. — Den vielen scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen in den Depeschen nachzugehen, würde nur ein Hinderniß für unsere eigentliche Beweisführung sein.

Auf die durch Howard erneuerten Bitten des Königs erfolgte am 28. Oktober folgende Antwort des Papstes:

Quandoquidem dilecto filio Thomae Howard de Norfolcia, qui Majestatis tuae nobis litteras reddidit et prosecutus est super eo quod respicit Personam Dilecti pariter filii Patris Eduardi Petre e Soc. Jesu, sensus vicissim nostros, ut ad Te referat, aperuimus, humanitatis tuae erit libenter illos ab ipso excipere, rem profecto gratam in hoc nobis facturus, qui supremum bonorum omnium Largitorem Deum enixe rogare non omittemus ut eximia . . in Ecclesiam merita cumulate compenset[1]).

Wir brechen hier einstweilen ab. Manche Mittheilungen in den angeführten Berichten, so z. B. die verschiedenen Urtheile über Papst, Nuntius, Sunderland bedürften noch einer eingehenden kritischen Untersuchung; hier müssen wir uns derselben, wie bemerkt, entschlagen; auch enthalten wir uns jedes Urtheils über die dabei angeführten Thatsachen oder Gerüchte. Wir heben hier nur die einzelnen Momente hervor, die zur Beantwortung unserer Frage, ob P. Petre ehrgeizigerweise nach Ehrenstellen getrachtet, dienlich sind.

P. Edward Petre entstammt erlauchter Familie; er verzichtet auf die Ehrenstellen und Reichthümer der Welt und schließt sich dem in seinem Vaterland am meisten verachteten und oft blutig verfolgten Jesuitenorden an. Nach Vollendung einer langen achtzehnjährigen Prüfungszeit legt er die Profeßgelübde der Gesellschaft ab, die u. a. das Gelöbniß enthalten, nie und in keiner Weise weder in noch außer der Gesellschaft nach einer Ehrenstelle zu trachten. Bald beruft ihn das Vertrauen der Obern zu wichtigen Aemtern. Eingekerkert dient er mit großer Liebe seinen mitgefangenen Brüdern: sein Verlangen geht nach dem Martyrium. Statt des Martyriums aber werden bald durch das Vertrauen seines Fürsten große Ehren sein Antheil. Wenige Monate nach seiner Thronbesteigung wendet sich Jacob II. an den Papst um die bischöfliche Würde für den Pater: der König erklärt wiederholt dem Nuntius, dem Papst, dem Cardinal Howard, dem Privy Council, er, der König, nicht der Pater sei Ursache dieser Bitte. Dem Papste und dem General der Gesellschaft schreibt Jacob, Nie-

[1]) Vol. 47, f. 347.

mand sei mehr als P. Petre von Ehrgeiz entfernt. Der König setzt seine Bemühungen für die Würde eines Bischofs oder Cardinals fort bis unmittelbar vor seiner Entthronung. Ist dieses jahrelange ununterbrochene Drängen wohl denkbar, wenn der Ehrgeiz des Jesuiten die Triebfeder gewesen? Der Papst erklärt schließlich trotz vieler Verläumdungen gegen den Pater, er sei von der Unschuld des P. Petre überzeugt, und es bleibe ihm in dieser Beziehung kein Verdacht. In der ganzen langen Verhandlung wird nie irgend etwas Thatsächliches von Seiten des Papstes oder des Nuntius gegen den Pater vorgebracht: es sind immer Gründe allgemeiner Natur, die den Widerstand des Papstes bestimmen. Die ganze Correspondenz d'Adda's legt so indirekt Zeugniß für P. Petre ab. Der General der Gesellschaft ist überzeugt, daß sein Untergebener keine ehrgeizigen Pläne verfolgt; in dieser Meinung wird er vollständig bestärkt durch den Bericht des englischen Provinzials, der versichert, P. Petre habe nur mit Erlaubniß des Provinzials gehandelt, ja er habe versucht, den König von seinem Vorhaben abzubringen. Das Memorial des englischen Agenten in Rom sagt ebenfalls: der Pater habe ernstlich den König gedrängt, sich zurückziehen zu dürfen. Diese Thatsache betont auch noch ausdrücklich der Schreiber der Litterae annuae Provinciae Angliae 1685—1690, dem jedenfalls aktenmäßiges Material zur Hand war[1]).

Nehmen wir noch hinzu die durchaus feststehende Thatsache, daß P. Petre jede Intercession zu seinen Gunsten, welcher Art sie auch sein mag, nicht nur einmal, nicht zweimal, sondern immer und immer wieder trotz allen Drängens des Florentiner Gesandten beharrlich zurückweist, ja daß er nie

---

[1]) Interim ipse Pater, uti constat, in omnibus singulari modestia et integritate se gessit, et invitus haec honorum specimina passus est: cumque videret Regem non obscure a quibusdam sugillari, quod nimium ipsius consiliis tribueret et demum nonnullam ortam esse, ipsius caussa, contentionem Regem inter et Pontificem, non semel et quidem de genibus supplex petiit, ut sibi liceret bona ipsius venia, ab aula et rebus gerendis se subducere. Maluit quippe se populari furori et invidorum odio sacrificare, quam ut res Regiae quidquam detrimenti paterentur: sed renuit Rex constanter ipsum a se dimittere. Oliver l. c. p. 150. Ganz vollständig im Zusammenhang in den Mscr. B. I. 16 f. 104 sq. u. A. IV. 13 f. 231 sq. des Stonyhurst College.

von seiner Beförderung sprach und nicht einmal gern davon sprechen hörte, dann müssen wir nach den Grundsätzen der historischen Kritik behaupten: der bisherige Vorwurf gegen P. Petre auf unerlaubten Ehrgeiz ist durchaus unhaltbar. Entgegenstehende Thatsachen sind bis jetzt nicht bekannt. Entgegenstehende Gerüchte und Behauptungen, seien sie von Zeitgenossen oder von späteren Schriftstellern, beweisen gegen Thatsachen nichts. Wir wollen aber auch diese Behauptungen und Gerüchte zugleich mit einer andern Anschuldigung gegen P. Petre der Vollständigkeit halber einer näheren Besprechung unterziehen.

Zur Frage über die Analyse des Glaubensaktes.

Von Joh. Bapt. Hasse S. J.

Bekanntlich gilt die theologische Erklärung des Glaubensaktes für eine der schwierigsten Fragen, denen man auf dem Gebiete der Dogmatik begegnet. Das bezeugt die im 16. Jahrhundert über diese Frage entstandene und bis in die Gegenwart fortdauernde Controverse. Es haben sich an dieser Controverse die hervorragendsten Theologen betheiligt, ohne daß es ihnen gelungen wäre, eine Einigung der Meinungen herbeizuführen, und der sel. P. Kleutgen, der wohl in jüngster Zeit, wie Keiner, sich mit der Untersuchung dieses Gegenstandes befaßt hat, sah sich nach vieljährigem Studium gezwungen, die Frage unentschieden zu lassen. Wenn wir gleichwohl an diese Frage herantreten, so werden wir dazu veranlaßt durch die neueste Besprechung, welche dieselbe in dieser Zeitschrift erfahren hat[1]). Nach der hier vorgetragenen Ansicht hätten sowohl Suarez als de Lugo geirrt, indem sie Grundsätze als selbstverständlich annahmen und zur Voraussetzung ihrer Untersuchung machten, die nicht annehmbar scheinen. Dagegen will der Verfasser jener Besprechung in der Lehre des hl. Thomas den Schlüssel zur Lösung der Frage gefunden haben, und er drückt sein Erstaunen darüber aus, daß man dessen Lehre vielfach so vollständig hat aus den Augen verlieren können, nachdem dieselbe so klar auseinander gesetzt

---

[1]) Vgl. 1884, S. 50 ff.; 1886, S. 30 ff. Wir wollen in unsern Citaten die beiden Artikel als I. und II. bezeichnen und die Seitenzahl des betreffenden Jahrganges beifügen.

worden war. Deßhalb schien es uns im Interesse der theologischen Wissenschaft wohl der Mühe werth, diese neueste Erklärung des Glaubensaktes einer Erörterung zu unterziehen.

Zur Klarstellung des Fragepunktes wollen wir uns zuerst die Genesis des Glaubensaktes in allgemeinen Umrissen vergegenwärtigen. Wir setzen einen Menschen voraus, der weiß, daß Gott existirt und daß dieser Gott als der Unendliche allwissend und allwahrhaftig ist. Diese durch die Geschöpfe vermittelte Erkenntniß könnte freilich, wenn sie noch nicht vorhanden wäre, auch durch die Thatsache der Offenbarung vermittelt werden, da ja die Erkenntniß Gottes und seiner Vollkommenheiten ebensowohl aus seinen übernatürlichen als aus seinen natürlichen Werken geschöpft werden kann. Tritt nun an einen solchen Menschen die Thatsache der Offenbarung heran, umgeben von übernatürlichen Zeichen, welche sie als eine göttliche That bekunden, so wird er durch eigenes Nachdenken oder fremde Belehrung in diesen Zeichen (motiva credibilitatis) sichere Beweise erkennen, daß Gott es ist, der durch diese Offenbarung zu den Menschen redet. Stellt sich zugleich die Offenbarung als eine Rede Gottes dar, die an alle Menschen gerichtet ist, so entsteht aus dieser Erkenntniß unwillkürlich das nothwendige Urtheil: ich kann und muß diese Offenbarung als Rede Gottes annehmen und die geoffenbarte Wahrheit wegen der Auktorität des sie offenbarenden Gottes mit aller Entschiedenheit und Festigkeit für wahr halten. Ich sage: dieses sogenannte Glaubwürdigkeitsurtheil (iudicium credibilitatis) ist ein n o t h w e n d i g e s Urtheil, denn die gehörige Betrachtung und Erwägung der Glaubwürdigkeitsgründe vorausgesetzt, ist jeder auch der unvernünftige Zweifel an der Wahrheit, daß es vernunft- und pflichtgemäß sei zu glauben, ausgeschlossen. Gleichwohl bleibt die gläubige Annahme der Offenbarung selbst und ihres Inhaltes frei. Denn obgleich die erkannten Glaubwürdigkeitsgründe eine sichere, jeden vernünftigen Zweifel ausschließende Bürgschaft für die Wahrheit bieten, daß Gott gesprochen hat, so gewähren sie doch nicht eine solche Evidenz, daß sie durch ihre Klarheit den Verstand mit unwiderstehlicher Gewalt zur Annahme dieser Wahrheit fortreißen und eine Läugnung derselben, ein zweifelndes Schwanken oder eine Verweigerung des Fürwahrhaltens unmöglich machen. Weil aber der Verstand es als vernunftgemäß und von der Pflicht geboten erkennt, der

ihm dargebotenen Offenbarung wegen der Auktorität des zu uns redenden Gottes beizustimmen, so hat ebendadurch der Wille ein hinreichendes Motiv, den Verstand mit Ausschluß jedes Zweifels zum entschiedenen Fürwahrhalten zu bestimmen. Es ist also Sache des Willens, den durch sich selbst unentschiedenen Intellekt zum eigentlichen Glaubensakt zu bestimmen: diese oder jene Lehre, z. B. daß Gott dreipersönlich sei, ist wahr, weil der allwissende und allwahrhaftige Gott sie uns geoffenbart hat.

Fassen wir nun diesen eigentlichen Glaubensakt näher in's Auge. Nach dem Vatikanischen Concil besteht der christliche Glaube darin, daß wir das, was Gott geoffenbart hat, für wahr halten nicht wegen der mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durchschauten Wahrheit der Sache, sondern wegen der Auktorität des offenbarenden Gottes, der nicht irren und nicht in Irrthum führen kann. Wenngleich daher der Glaubensakt als freies Fürwahrhalten durch den Befehl des Willens zu Stande kommt, so ist er doch seiner Substanz nach ein Akt des Intellekts, da er ja das Wahre zu seinem eigentlichen Gegenstande hat. Credere est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto[1]). Materieller Gegenstand des gläubigen Fürwahrhaltens sind alle von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Was aber diesen Wahrheiten jene Beziehung zum Intellekte verleiht, daß sie geglaubt werden können, das Formale an dem Gegenstande (obiectum formale), welches diese Wahrheiten zu Glaubenswahrheiten macht, ist das Bezeugtsein von Gott, der höchsten Wahrheit, die Auktorität des offenbarenden Gottes. Bezüglich des Glaubensaktes ist dieser formale Gegenstand zugleich der formale Grund (motivum formale), weßhalb unser Fürwahrhalten ein Akt des Glaubens ist, der die eigenthümliche Form und den spezifischen Charakter des Aktes als eines Glaubensaktes bestimmt.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Glaubensakt auf diesem seinen formalen Motiv als auf seinem nächsten Gegenstande beruht; aber ist die Auktorität des sich offenbarenden

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 4. a. 2.

Gottes auch das **letzte** Motiv, auf welches der Glaubensakt, insofern er intellektuelles Fürwahrhalten ist, sich stützt? Wäre dies nicht der Fall, so wäre die Auktorität des sich offenbarenden Gottes nicht das einzige und ausschließliche Motiv des Glaubens. Daran aber halten die Theologen mit großer Uebereinstimmung fest, daß der Glaube einzig und allein auf das untrügliche Zeugniß Gottes, der höchsten Wahrheit, als auf seinen formalen Beweggrund sich stützt. Obiectum formale einer Fähigkeit oder Thätigkeit, sagen sie, est illud, quod **per se** et **propter se**, non autem propter aliud attingitur; das muß auch vom Glauben gelten, insofern er Akt des Intellektes ist; daher muß im Glaubensakt die Auktorität des sich offenbarenden Gottes ihrer selbst wegen, nicht wegen einer andern Wahrheit für wahr gehalten werden. Wie aber ist das möglich? Soll der formale Gegenstand des Glaubens seiner selbst wegen, nicht wegen einer andern Wahrheit für wahr gehalten werden, so muß dieses Fürwahrhalten ein unmittelbares sein; wie aber kann das sein, da wir doch sowohl Gott als den Allwissenden und Allwahrhaftigen, als auch die Thatsache der Offenbarung durch Vernunftschlüsse erkennen?

Hören wir nun den neuesten Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen. Indem wir verschiedene Behauptungen, die nicht unmittelbar zu unserm Gegenstande gehören, auf sich beruhen lassen, glauben wir die Antwort auf unsere Frage auf folgende zwei Punkte zurückführen zu können: 1) Da der eigentliche Glaubensakt **nicht Einsicht**, sondern **Fürwahrhalten** ist, so ist es möglich, daß, obgleich der Verstand nur mittelbar zur Erkenntniß der Auktorität des sich offenbarenden Gottes gelangt und insofern Einsicht von dieser Wahrheit hat, dennoch das Fürwahrhalten ein unmittelbares ist, indem diese Einsicht **nur Vorbedingung, nicht Ursache** des gläubigen Fürwahrhaltens ist (II. 40 ff.). „Suarez war zu seiner Lehre gekommen, weil er den Satz aufstellte: Fürwahrhalten ist Einsicht, und jede wahre Einsicht ist Fürwahrhalten. Diesen Satz hat auch Lugo ruhig hingenommen und ihn zur Voraussetzung seiner ganzen Untersuchung gemacht. Da liegt der Fehler" (II. 50). 2) Als freies Fürwahrhalten wird der Glaubensakt **durch ursächliche Vermittelung des Willens** bewirkt daher ist es nicht die Erkenntniß des Formalobjektes, welches den Verstand zum Fürwahrhalten bestimmt, sondern diese Er-

kenntniß vorausgesetzt ist es der Wille, welcher den Verstand zur Beistimmung bewegt, ohne daß dieser sich stützt auf die vorhergehende Erkenntniß, die ja als bloße Vorbedingung nicht innerlich zum Glaubensakte gehört (II. 53 ff.) „Das freie Fürwahrhalten kann nur darin bestehen, daß der Wille sub ratione boni ersetzt, was der Wahrheit an bewegender Kraft abgeht. Es ist merkwürdig, daß man diese Lehre vielfach so vollständig hat aus den Augen verlieren können, nachdem dieselbe vom hl. Thomas so klar auseinander gesetzt worden war" (II. 56).

Wir haben nun zu untersuchen, ob und in wiefern in diesen beiden Sätzen die Lösung der Frage, welche uns beschäftigt, enthalten ist. Mit dem ersten Satze beginnend finden wir es zuerst befremdlich, daß Suarez behaupten soll, das Fürwahrhalten sei Einsicht. Ist doch Suarez der Ansicht, daß auch der Beweggrund des Glaubens geglaubt werden müsse. Nun aber ist nach Suarez der Glaube nicht Einsicht, und andererseits läugnet er gewiß nicht, daß der Glaube Fürwahrhalten sei; wie könnte er also die Ansicht haben, jedes Fürwahrhalten sei Einsicht?

Indessen, wenn wir nicht irren, soll dieser Gegensatz von Fürwahrhalten und Einsicht dazu dienen, den Glauben als Fürwahrhalten von der durch die motiva credibilitatis gewonnenen Erkenntniß des formalen Glaubensmotiv's zu unterscheiden. Sehen wir also zu, wie diese Unterscheidung der Lösung unserer Frage dienen soll. Nachdem der Verfasser (II. 36) gesagt hat, daß nach der Lehre des hl. Thomas der Glaube nur deßhalb eine göttliche Tugend sei und sein könne, weil er sich auf die göttliche Wahrheit als auf seinen einzigen und ausschließlichen Grund stütze, fährt er also fort: „Diese Auffassung vom Glauben kann nur dann richtig sein, wenn die dem Glauben vorausgehende *subjektive* Erkenntniß von der Allwahrhaftigkeit Gottes und der Thatsache der Offenbarung sich zum Glauben selbst rein als nothwendige Vorbedingung und ganz und gar nicht als mitbewirkende Ursache des gläubigen Fürwahrhaltens verhält." Wir können diesem Satze einfachhin zustimmen und sind der Meinung, daß auch jene großen Theologen, welche der Verfasser bekämpft, gegen denselben nichts würden einzuwenden haben. Denn wenn es sich um eine dem Glauben *vorausgehende* Erkenntniß der Wahrhaftigkeit und Offenbarung Gottes handelt, so gestehen wir, daß eine solche Erkenntniß sich zum Glauben

nur als Vorbedingung verhält. Indessen so aufgefaßt, würde jener Satz den Controvers-Punkt gar nicht berühren. Denn die Streitfrage betrifft nicht eine Erkenntniß, welche dem eigentlichen Glaubensakte als blos äußere Vorbedingung vorhergeht, sondern jene Erkenntniß des Formalobjektes, zu welcher der Glaubensakt im Verhältniß innerer Abhängigkeit steht. Wie sich aber aus der ganzen Abhandlung ergibt, soll durch obigen Satz mehr gesagt werden; es soll nemlich die subjektive Erkenntniß der Allwahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung so blos Vorbedingung des Glaubens sein, daß der Glaubensakt selbst eine Erkenntniß des Glaubensmotivs in keiner Weise einschließt. Wenn dem so wäre, so würde freilich der ganzen Controverse zwischen Suarez und de Lugo der Boden entzogen; beide gehen von der Voraussetzung aus, die sie als selbstverständlich annehmen, daß der Glaubensakt mit der Erkenntniß der Auktorität Gottes und der Offenbarungsthatsache innerlich in ursächlichem Zusammenhang steht, und dies vorausgesetzt ist die Streitfrage, in welcher Weise der Intellekt das formale Glaubensmotiv erfassen müsse, um behaupten zu können, daß er sich auf dasselbe als auf sein objektives Prinzip ausschließlich stütze. Wir müssen also untersuchen, ob in dem gläubigen Fürwahrhalten die Erkenntniß des Glaubensmotivs enthalten sei. —

Offenbar ist der eigentliche Glaubensakt ein Urtheil, oder eine intellektuelle Beistimmung zum Objekte eines Urtheils, ein assensus mentis[1]). Denn wenn ich z. B. glaube, daß

[1]) I. 53 wird bemerkt, daß das Vatikanum statt assensus sich der Bezeichnung consensus bediene, im Gegensatze zu den Theologen, welche consensus mehr von einem bloßen Willensakte, assensus von einem Akte des Verstandes gebrauchen. So hätte also das Vatikanum gegen die Gewohnheit der Concilien gehandelt, welche die termini im Sinne der Schule anzuwenden pflegen. Allein jene Behauptung ist nicht richtig. Das Concil nennt den Glauben mehrmals ausdrücklich assensus und zudem verwirft es die Lehre des Hermes, es könne einen Grund geben, fidem assensu suspenso in dubium vocandi. Cf. Constit. de Fide cap. 3 can. 5. 6. Auch sagt das Concil nicht, daß die fides ipsa in se in consentiendo besteht, sondern daß der Glaube selbst in sich, auch wenn er nicht durch die Liebe thätig ist, ein Geschenk Gottes und sein Akt ein Heilswerk ist, wodurch der Mensch Gott selbst freien Gehorsam leistet, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. Dieses consentire bezieht sich ohne Zweifel auf den consensus volun-

Gott dreipersönlich ist, so ist dieser Akt nicht die bloße Auffassung (apprehensio) eines Gegenstandes, der bloße intellektuelle Ausdruck eines Objektes, wodurch weder etwas behauptet noch verneint wird, sondern eine Zustimmung, wodurch der Intellekt dem Objekte anhängt, in so fern es wahr ist, wodurch der Intellekt gleichsam als Richter den Ausspruch thut, daß die Sache so ist oder nicht ist. Darüber kann kein Zweifel sein, ja es ist das so evident, daß die Theologen darüber auch nicht ein Wort verlieren, sondern einfachhin den Glauben immer und überall als einen assensus mentis definiren. Der Verfasser betont nun mit vielem Nachdruck die Unterscheidung zwischen apprehensio und assensus als zwischen zwei wirklich und wesentlich verschiedenen Akten, woraus dann folge, daß der Glaube als assensus ganz und gar keine apprehensio sei. Es ist klar, daß die bloße apprehensio sowohl die apprehensio absoluta, wodurch der Intellekt ein Objekt auffaßt ohne Beziehung zu einem andern, als auch die apprehensio comparativa, wodurch er die Beziehung zwischen zwei Objekten, ihre Gleichheit oder Verschiedenheit erfaßt, noch kein Urtheil, kein assensus ist. Dazu genügt nicht, daß die Identität oder Verschiedenheit zweier Objekte dem Geiste gegenwärtig ist, es muß noch das verbum mentis hinzukommen, wodurch der Intellekt diese Identität oder Verschiedenheit behauptet, als von sich gesetzt in sich zum Ausdruck bringt; das beistimmende Urtheil ist eine adhaesio mentis, wodurch der Intellekt die erkannte Wahrheit festhält und dem erkannten Objekt anhängt, in so fern es wahr ist. Wenn nun aber auch das iudicium oder der assensus mentis verschieden ist von der bloßen apprehensio, so ist es doch noch eine offene Frage, ob nicht die apprehensio bezüglich des assensus mehr ist als bloße Vorbedingung. Sicherlich ist kein assensus denkbar, der nicht innerlich auf der apprehensio obiectiva oder auf den rationes obiecti apprehensae als auf seinem objektiven Prinzipe beruht.

Worauf es aber vor Allem bei unserer Untersuchung ankommt, das ist die Frage, ob der eigentliche Glaubensakt ein

---

tatis, der zum Glaubensakt erfordert wird, in welchem Sinne das consentire auch in der beigebrachten Stelle aus dem zweiten Concil von Orange zu verstehen ist. So herrscht volle Uebereinstimmung mit der Ausdrucksweise der Theologen, die jedes Fürwahrhalten des Intellekts assensus nennen. Cf. s. Thomas 2. 2. q. 1 a. 4.

unmittelbarer oder mittelbarer Assens ist. Unmittelbar ist der Assens, wodurch wir einer Wahrheit beistimmen, die durch sich selber einleuchtet. Zwar wird auch dieser Assens durch die apprehensio vermittelt, allein weil diese vermittelnde Erkenntniß aus den Begriffen des Subjektes und Prädikates, also aus den Bestandtheilen des Urtheils unmittelbar gewonnen wird, ist der Assens ein unmittelbarer, d. h. ein nicht durch eine andere Wahrheit vermittelter Assens. Mittelbar hingegen ist der Assens, wenn wir einer Wahrheit nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen einer andern verschiedenen und wenigstens begrifflich früher erkannten Wahrheit beistimmen.

Hiernach kann es nun, wie uns scheint, nicht zweifelhaft sein, daß der eigentliche Glaubensakt ein mittelbarer Assens ist. Denn wenn ich glaube, daß Gott dreipersönlich ist, so ist es nicht diese Wahrheit selbst, welche als objektives Prinzip das Fürwahrhalten des Intellekts bestimmt, sondern dieses Prinzip ist eine andere Wahrheit, nemlich das untrügliche Zeugniß des allwahrhaftigen Gottes. Dies wird wohl von keinem Theologen geläugnet oder bezweifelt werden können; ist es doch nichts anderes, als die Lehre des Vatikanum, welches sagt: revelata vera esse credimus propter auctoritatem Dei revelantis.

Aber folgt nun aus dem Gesagten, daß, wenn ich im Glaubensakt sage: „ich glaube, daß Gott dreipersönlich ist, weil Gott es geoffenbart hat," dieser Satz der Ausdruck eines doppelten reell unterschiedenen Fürwahrhaltens ist? Keineswegs. Nachdem der Verfasser gesagt hat, daß nach der Lehre des hl. Thomas der Glaubensakt in sich selber ein reiner assensus und ganz und gar keine apprehensio sei, fügt er hinzu: „Das Letztere könnte auffallend erscheinen, da wir doch im Glaubensakt sagen: ich glaube dies, weil Gott es geoffenbart hat. Deutet dieses „Weil" hier einen neuen Akt an außer dem assensus? Nach dem hl. Thomas müssen wir das verneinen u. s. w." (I. 65.). Aber durch die Begründung „weil Gott es geoffenbart hat" muß doch wohl ein Akt des Intellektes ausgedrückt werden. Ist dieser Akt nun eine bloße apprehensio, die, wie der Verfasser annimmt, als bloße Vorbedingung für den Assens aufgefaßt werden soll? Wir sagen: Nein, denn es ist der Ausdruck eines Assenses, da der eigentliche Glaubensakt nach seiner intellektuellen Seite als mittelbarer Assens auf dem Fürwahr-

halten seines Formalobjektes innerlich beruht. Aber daraus folgt nicht nothwendig, daß dieser Assens ein neuer Akt ist; denn der Intellekt kann recht wohl durch ein und denselben Assens einer Wahrheit wegen einer andern erkannten Wahrheit beipflichten, in welchem Falle dieser eine Assens virtuell ein doppelter ist, indem der Intellekt zugleich den Grund des Fürwahrhaltens und den materiellen Gegenstand umfaßt[1]).

Wir behaupten also, daß in dem Glaubensakt von seiner intellektuellen Seite betrachtet ein subjektives Fürwahrhalten des Glaubensmotivs eingeschlossen sei. Es ist klar, daß wir um zu glauben, Gott, die höchste Wahrheit, und die Thatsache der Offenbarung mit einer allen Zweifel ausschließenden Gewißheit für wahr halten müssen. Wo aber findet dieses Fürwahrhalten statt? Man beachte zuerst, daß es zum Glauben nicht erfordert wird, daß der Intellekt schon vor dem imperium voluntatis, welches den Glaubensakt ursächlich bewirkt, das untrügliche Zeugniß Gottes bejahend für wahr halte. Es genügt die Erkenntniß, daß die motiva credibilitatis die Thatsache der Offenbarung hinreichend verbürgen. Diese Erkenntniß zwingt ja nicht zu dem Assens: „Gott, die höchste Wahrheit, hat dies oder jenes geoffenbart," sondern determinirt bloß das nothwendige Glaubwürdigkeitsurtheil, daß es vernunftgemäß sei und

[1]) Wie der eigentliche Glaubensakt ein mittelbarer Assens ist, so ist er auch ein von dem Fürwahrhalten des Glaubensmotivs zu dem Fürwahrhalten einer andern Wahrheit fortschreitendes Erkennen, ein discursus saltem virtualis. Darin stimmen Suarez und de Lugo überein. Actus fidei, sagt Suarez (disp. 3. sect. 12. n. 10), licet videatur simplex, in illo includitur virtualis discursus. Vgl. de Lugo, disp. 7. sect. 1. n. 7. Ebenso sagt Arriaga: Hunc discursum (scil. virtualem) ut minimum in fide debere reperiri, nullus negat (de Fide disp. 15. sect. 5), und Silvester Maurus: Certum est et ab omnibus supponitur, assensum fidei includere discursum formalem vel virtualem (Opus theol. tom. 2. qu. 121). Darüber aber streiten die Theologen, ob der Glaube auch ein discursus formalis sein könne, oder was dasselbe ist, ob derselbe aus reell verschiedenen Assensen bestehen könne, indem nemlich der Intellekt zuerst dem Glaubensmotiv und dann wegen dieses erkannten Motivs dem materiellen Gegenstande beipflichte. Card. de Lugo ist dieser Ansicht. Wir ziehen die entgegengesetzte Meinung vor; vgl. Silv. Maurus a. a O. Indessen ist diese Frage für unsere Controverse nur nebensächlich Auch jene Theologen, welche für den discursus formalis eintreten, geben zu, daß im eigentlichen Glaubensakt wenigstens virtuell und implicite die intellektuelle Beistimmung zum Glaubensmotiv enthalten ist.

die Pflicht mir gebiete zu glauben. Die Theologen stellen die Frage, ob mit dem göttlichen Glauben nothwendig immer ein menschlicher Glaube (assensus fidei humanae et acquisitae) verbunden sei[1]). Dieser assensus fidei humanae ist nichts Anderes, als das Fürwahrhalten der Thatsache der Offenbarung wegen der motiva credibilitatis. Die Antwort lautet, daß wie die Erfahrung beweise, dem göttlichen Glauben gewöhnlich (communi et ordinario modo, regulariter) ein solcher assensus vorhergehe. In der That, wenn der Mensch die Glaubwürdigkeitsgründe aufmerksam erwägt, so wird ganz natürlich schon vor dem eigentlichen Glaubensakte eine gewisse intellektuelle Beistimmung zu der Thatsache der Offenbarung und der geoffenbarten Lehre entstehen, welche in dem Gelehrten sich zur Wissenschaft gestalten mag. Aber wenn das auch gewöhnlich der Fall ist, so ist dieser Assens doch zum Glauben nicht absolut nothwendig. „De veritatibus revelatis licet praecedere possit fides acquisita, quia hoc pendet a voluntate credentis, non est tamen per se neque ut causa per se neque ut conditio, quia statim ac homo iudicat esse credibile, quod sufficienter proponitur, potest si velit cum auxilio divino, quod praesto est, immediate assentiri revelatis fide infusa." Suarez a. a. O. Also ein Fürwahrhalten des Glaubensmotivs, welches dem eigentlichen Glaubensakt und dem imperium voluntatis vorhergeht, ist zum Glauben nicht nothwendig. Nun aber kann ohne ein solches Fürwahrhalten der Glaube nicht gedacht werden. Welches ist also dieses Fürwahrhalten? Es kann kein anderes sein, als jenes, welches in dem eigentlichen Glaubensakt eingeschlossen ist.

Aber gesetzt auch, es sei dem eigentlichen Glaubensakte schon ein Fürwahrhalten der doppelten Wahrheit, welche das Glaubensmotiv ausmacht, vorausgegangen, so kann dennoch der Glaubensakt selbst eines solchen nicht entbehren. Denn der Glaube ist ein Fürwahrhalten, dessen Festigkeit über Alles groß ist und jede natürliche Gewißheit übersteigt. Nun aber kann die Festigkeit und Gewißheit des eigentlichen Glaubensaktes nicht größer sein, als die Gewißheit des Fürwahrhaltens, womit der Intellekt den formalen Beweggrund des Glaubens ergreift. Denn auch hier

---

[1]) Vgl. Suarez, disp. 3. sect. 12. n. 13; Silv. Maurus, Opus theol. t. 2. q. 116.

gilt die Regel: propter quod unumquodque tale, et illud magis. Mithin ist zum Glauben ein Fürwahrhalten des Glaubensmotivs erfordert, dem eine über Alles große Festigkeit und Gewißheit eigen ist. Ein solches Fürwahrhalten ist aber sicher nicht jenes, welches auf den motiva credibilitatis beruht, sondern der Glaubensakt selbst, der ein Fürwahrhalten sowohl des materiellen Gegenstandes, als auch des Glaubensmotivs in sich begreift.

Ist aber der Glaubensakt ein intellektuelles Fürwahrhalten des Glaubensmotivs, so müssen dem Intellekte bei diesem Fürwahrhalten von Seite des Glaubensmotivs Gründe vorschweben, welche als objektives Prinzip das Fürwahrhalten bestimmen. Widrigenfalls hätten wir ein blindes Fürwahrhalten, eine Beistimmung zu einer Wahrheit ohne jeglichen objektiven Grund, was der Natur des Intellekts widerspricht.

Hier wird es am Platze sein, einem Einwurfe zu begegnen, den man gegen das Gesagte erheben könnte. Nachdem der Christ einmal die Lehre der Kirche als Gottes Wort erkannt hat, so scheint er die einzelnen Offenbarungslehren glauben zu können, ohne jedesmal die Auktorität des sie offenbarenden Gottes als wahr und existirend zu bejahen. Sicherlich denkt er nicht bei jedem Glaubensakte an die objektiven Gründe, worauf die Annahme der Offenbarungsthatsache sich stützt. Wie kann also behauptet werden, daß jeder Glaubensakt das Fürwahrhalten des Glaubensmotivs in sich begreift und daß dies Fürwahrhalten objektiv auf erkannten Gründen beruht?

Wir antworten: Ist auch nicht jeder Glaubensakt formell ein Fürwahrhalten des Glaubensmotivs, so ist doch ein solches Fürwahrhalten virtuell und implicite in jedem Glaubensassens einbegriffen. Wenn der Mathematiker die Sätze seiner Wissenschaft für wahr hält, so denkt er nicht immer an die Wahrheiten, worauf dieses Fürwahrhalten sich stützt; wer aber wollte läugnen, daß dieses Fürwahrhalten als ein vermitteltes virtuell und implicite das Fürwahrhalten jener Wahrheiten in sich begreift? Man kann darüber streiten, ob bei dem ratiocinium der Schlußsatz eine formelle Beistimmung zu den Prämissen ist; aber jene, welche dies läugnen, stellen nicht in Abrede, daß die conclusio implicite eine abermalige Behauptung der Prämissen sei. Wir geben also zu, daß nicht jeder Glaubensakt nothwendig ein formelles Bejahen des Glaubensmotivs ist. In diesem Sinne sagt Suarez de Euch. disp. 81. sect. 8. n. 15: Qui credit articulum fidei ut revelatum a Deo, non semper actu credit, Deum esse primam veritatem tanquam obiectum ut quod, quamvis illi veritati nitatur, ut rationi assentiendi. Wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, spricht hier Suarez von dem formellen Fürwahrhalten (non formaliter et proprie); er hält aber durchaus daran fest, daß jeder Glaubensakt wenigstens virtuell das Fürwahrhalten des

Glaubensmotivs einschließt (solum virtualiter), eben weil der Glaube wesentlich auf Gott auf die erste Wahrheit, als auf den Grund des Glaubensassenses sich stützt. Wenn aber der Glaubensakt auch bloß virtuell und implicite das Fürwahrhalten des Glaubensmotivs in sich begreift, so muß derselbe von den erkannten Gründen, worauf dies Fürwahrhalten beruht, innerlich abhängig sein, und die Untersuchung über die Analyse des Glaubensakts hat zu zeigen, wie dies Fürwahrhalten auf diese erkannten Gründe sich stützt. Hat ja diese Untersuchung die Entfaltung und Darlegung alles dessen zum Zweck, was der Glaube sei es explicite oder implicite in sich begreift. Mag der Mathematiker auch bei dem Fürwahrhalten seiner Sätze, die auf andern Wahrheiten beruhen, nicht an diese Wahrheiten denken, so wird er doch bei der Analyse dieses Fürwahrhaltens auf diese Wahrheiten geführt als auf die objektiven Prinzipien, von denen es seinen Ausgang nimmt und auf welche es innerlich sich stützt.

Aber nun erwidert man: „Wenn ich einmal gewiß bin, daß die göttliche Wahrheit mir gegenübersteht, so bedarf es keines weitern Grundes, um mich zum allerentschiedensten Anschluß zu veranlassen. Niemand kann mich vernünftiger Weise fragen, warum ich mich der höchsten Wahrheit entschieden anschließe. Darauf wäre die einzige Antwort: weil sie eben die höchste Wahrheit ist.“ Allein was heißt es, sich der höchsten Wahrheit anschließen? Dieser Anschluß ist nicht bloß ein Akt des Willens, sondern ein Akt des Intellekts und als solcher besagt er nichts Anderes, als daß der Intellekt den Satz für wahr hält: Gott ist die höchste Wahrheit. Nun aber streitet es mit der Natur des Intellekts, diesen Satz für wahr zu halten ohne erkannte Gründe, wodurch dieser Satz dem Geiste sich als wahr kundgibt. Man beachte überdies, daß wir im Glaubensakt nicht der göttlichen Wahrheit abstrakt genommen, sondern wie sie in concreto in der Rede oder dem Worte Gottes, das von ihr gleichsam informirt wird, in die Erscheinung tritt, durch unser Fürwahrhalten uns anschließen. Der Glaube ist in seinem innersten Wesen ein Fürwahrhalten der komplexen Wahrheit: Gott, die höchste Wahrheit, hat uns dies oder jenes geoffenbart, oder: Diese Rede, welche sich mir als Rede Gottes ankündigt, ist in der That die Rede Gottes, der höchsten Wahrheit. Welches sind nun die Gründe, auf welchen das Fürwahrhalten dieses Satzes als auf seinem objektiven Prinzipe beruht? Sind es die Geschöpfe, aus denen wir Gott als den allwissenden und allwahrhaftigen erkennen und die Glaubwürdigkeitsgründe, welche uns die Thatsache der Offen-

barung verbürgen? Wenn das, so müßte, was die Theologen vom obiectum formale sagen: propter se attingitur, bezüglich des Glaubens, insofern er virtus intellectualis ist, geläugnet werden. Wenn aber nicht, wie ist dann das Fürwahrhalten des Glaubensmotivs objektiv begründet? Das ist die Frage, welche zu beantworten ist, und deren Lösung wir in der neuen Theorie vermissen.

Das oben Gesagte ist die Lehre, worüber bei Suarez und de Lugo volle Uebereinstimmung herrscht. Huiusmodi obiectum (formale) tunc censetur exercere munus obiecti, quando movet et de se sufficienter inclinat intellectum ad assensum. Hoc autem praestare non potest, nisi ab intellectu cognoscatur sub illa ratione, sub qua potest illum movere, quia ab obiecto incognito non movetur intellectus ... Certitudo fidei tota nititur in suo obiecto formali atque adeo in cognitione eius, nam ut cognitum movet ad credendum. So Suarez[1]), und auf Suarez verweisend sagt de Lugo[2]): Inintelligibile est, quod aliquid sit motivum et medium obiectivum credendi aliud et quod non debeat cognosci et credi. Aber, so erwidert man, das ist gerade der Fehler, daß man behauptet, in dem Glaubensakt sei eine Erkenntniß des Glaubensmotivs einbegriffen, der Glaubensakt ist ein assensus, die Erkenntniß ist nur Vorbedingung des Glaubens. Wir antworten: Ist denn der assensus, das Fürwahrhalten keine Erkenntniß? Im Gegentheil, der assensus ist die vollendete Erkenntniß, während die bloße intellektuelle Vergegenwärtigung und Auffassung eines Objektes vielmehr nur der Anfang der menschlichen Erkenntniß ist.

Nun aber wird ferner mit Berufung auf Kleutgen gegen unsere Auseinandersetzung die Lehre geltend gemacht, welche in der neueren Scholastik wenigstens fast allgemein festgehalten werde, nemlich der Glaube sei eine so rein göttliche Tugend, daß ihm nichts Menschliches beigemischt werden dürfe (II. 38). Kleutgen citirt als Auktoritäten für diesen Satz gerade Suarez und de Lugo; also hätten diese großen Theologen einen Satz aufgestellt, der mit ihrer eigenen Lehre in

[1]) De Fide disp. 3. sect. 6.
[2]) De Fide disp. 1. sect. 3. n. 35.

evidentem Widerspruche stände. Indessen sehen wir zu, wie jene Lehre zu verstehen ist. Suarez handelt an der angeführten Stelle[1]) von dem Unterschiede des natürlichen und des eingegossenen Glaubens, und gemäß seiner Ansicht, daß der natürliche Glaube mit dem übernatürlichen die prima veritas revelans als ausschließlichen formalen Beweggrund nicht gemein haben könne, behauptet er, daß bei dem natürlichen Glauben der Beweggrund, göttliche Dinge zu glauben, stets vermischt sei mit menschlichen Muthmaßungen und Zeichen oder irgend einem menschlichen Zeugnisse. „Unde fit, ut ratio credendi res etiam divinas in acquisita seu naturali fide non sit purum verbum seu testimonium Dei, sed mixtum (ut ita dicam) cum humanis coniecturis vel signis vel cum aliquo humano testimonio[2]). Ebenso mißbilligt de Lugo[3]), auf den Kleutgen verweist, die Meinung, daß der Glaube zum Theil auf menschlicher Auktorität als auf seinem letzten Motive beruhe. Mithin handelt es sich um den objektiven Beweggrund des Glaubens, von dem alles Menschliche ausgeschlossen werden soll. Aber wer könnte behaupten, daß Suarez' und Lugo's Erklärung des Glaubensaktes in diesem Sinne eine Beimischung von etwas Menschlichem sei? Oder meint man, daß nach der Ansicht dieser Theologen der Glaubensakt auf der subjektiven Erkenntniß des Ansehens und der Offenbarung Gottes als auf seinem objektiven Prinzipe beruhe? Hören wir, was auf diesen Einwurf Card. Franzelin erwidert: Profecto haec posterior obiectio, quam iam olim factam Card. de Lugo commemorat[4]), totum modum humanum cogitandi et cognoscendi susque deque vertit. Nimirum infallibilem veritatem et revelationem Dei ut certam et realiter existentem non possumus concipere nisi mentis iudicio (quod in actu fidei elicitur sub lumine gratiae et viribus supernaturalibus) sicut eam enuntiare non possumus nisi aliqua propositione et affirmatione; illud autem, cui adhaeremus et cui innitimur in credendo, non est conceptus noster ac nostrum iudicium, sed ipsa substantialis veritas actu revelans, quam

---

[1]) De gratia l. 2. c. 11.
[2]) L. c. n. 31.
[3]) De Fide disp. 1. sect. 5. n. 73.
[4]) Disp. 7. sect. 2. n. 23; cf. sect. 3. n. 38.

iudicio nostro supernaturali apprehendimus ut realiter existentem etc.[1])

Indessen wenn Kleutgen nach der gewöhnlichen Ansicht der Theologen darauf dringt, daß dem Glauben als rein göttlicher Tugend in dem erklärten Sinne nichts Menschliches beigemischt werden dürfe, so soll dadurch die Ansicht mißbilligt werden, daß der Glaube durch etwas Geschöpfliches als seinen objektiven Theilgrund vermittelt werde. Aber ist das dasselbe? Es ist sicherlich nicht die fast allgemeine Lehre der neueren Scholastik, daß der Glaube nicht durch etwas Geschöpfliches vermittelt werden dürfe. Formaler Beweggrund des Glaubens ist nicht bloß die Auktorität Gottes oder seine Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit, sondern auch das Zeugniß oder die Rede Gottes. Nun aber ist die an uns gerichtete Rede Gottes, der wir glauben sollen, nicht denkbar ohne etwas Geschöpfliches, wodurch die innere Rede Gottes in die Erscheinung tritt, ohne die sogenannte äußere Offenbarung Gottes, welche der Ausdruck der inneren Offenbarung ist. Ist aber in der Rede Gottes formell etwas Geschöpfliches einbegriffen, so gehört auch dies zum Glaubensmotiv, nicht zwar allein und an und für sich betrachtet, sondern insofern es mit der sogenannten inneren Offenbarung ein Ganzes ausmacht, von dem inneren Worte Gottes gleichsam informirt an seiner absoluten Glaubwürdigkeit Theil nimmt[2]).

Die Theologen pflegen die Beistimmung des Intellekts im Glaubensakte, welche ein vermitteltes Fürwahrhalten ist, durch einen Vergleich mit dem Begehrungsvermögen zu erläutern. Das vom Willen angestrebte Ziel wird seiner selbst

---

[1]) Tract. de divina Tradit. et Script. edit. alt. p. 638.

[2]) Es ist uns nicht klar geworden, worin nach dem Verfasser der formale Beweggrund des Glaubens in seiner Totalität besteht. Nach I. 59 ff. könnte es scheinen, daß er denselben einzig in die göttliche Wahrhaftigkeit setzt, mit Ausschluß der Offenbarung. Diese Meinung scheint uns nicht stichhaltig. Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 4. Bd. n. 261 ff. Beilagen. 3. Heft. II. S. 122 ff. Card. Franzelin l. c. p. 629 sq. Sollte das II. 43 Gesagte den Zweck haben, Suarez als Gewährsmann für diese Ansicht hinzustellen, so dürfte der Verfasser wohl zu weit gehen, da Suarez evident das Gegentheil lehrt. Daß das Zeugniß oder die Rede Gottes zum Glaubensmotiv gehört, ist auch Lehre des hl. Thomas; cf. 1. q. 1. a. 8. ad 2. Innititur fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae etc.

wegen geliebt, hingegen das Mittel zum Ziele wird des Zieles wegen angestrebt; daher ist das Wollen des Mittels ein vermitteltes, wie auch das gläubige Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit ein vermitteltes ist. Ebenso ist in der Liebe, wodurch wir den Nächsten Gottes wegen lieben, die Liebe Gottes eingeschlossen. Aber nun wird gerade dieser Vergleich gegen die Theologen, welche ihn gebrauchen, in's Feld geführt. „Ich kann Gott nicht lieben, ohne ihn vorher erkannt zu haben, aber ich liebe Gott, nicht weil ich ihn erkannt, sondern, nachdem ich ihn erkannt, liebe ich ihn wegen seiner Liebenswürdigkeit . . ich liebe Gott, weil er das höchste Gut ist . . Besteht nun jener Akt der Liebe aus zwei subjektiven Bestandtheilen, einem appetitus und einer apprehensio? Das hat wohl Niemand gesagt" (I. 64). Allein was soll dadurch bewiesen werden? Wir bemerken erstens: wenn ich Gott seiner Güte und Liebenswürdigkeit wegen liebe, so ist das kein vermittelter Akt, da ja der formale und materiale Gegenstand dieses Aktes Gott selbst ist. Ferner unterliegt es keinem Zweifel, daß die Erkenntniß, welche der Liebe vorhergeht, lediglich Vorbedingung derselben ist, weil die Vollkommenheit Gottes nicht formell, insofern sie als wahr erkannt wird, sondern insofern sie Güte ist, den Beweggrund der Liebe ausmacht. Anders verhält es sich offenbar mit dem eigentlichen Glaubensakte. Derselbe ist ein vermitteltes Fürwahrhalten und schließt daher virtuell ein doppeltes Fürwahrhalten in sich, ein Fürwahrhalten der von Gott bezeugten Wahrheit, und ein Fürwahrhalten des untrüglichen Zeugnisses Gottes. Wie das Fürwahrhalten der von Gott bezeugten Wahrheit auf dem erkannten Zeugnisse Gottes als seinem objektiven Prinzipe beruht, so muß auch das Fürwahrhalten des Zeugnisses Gottes, insofern es Erkenntnißakt ist, objektiv begründet sein, und die Analyse des Glaubensaktes in seine objektiven Prinzipien beschäftigt sich mit der Frage, welches die erkannten Gründe sind, die dieses Fürwahrhalten bestimmen.

Indessen könnte man uns den Vorwurf machen, daß wir in unsern bisherigen Erörterungen einen Punkt vernachlässigt haben, worauf es bei unserer Frage besonders ankommt, nemlich daß der Glaube kein reiner Verstandesakt ist, sondern als freies Fürwahrhalten durch den Befehl des Willens zu Stande kommt. Wir haben also zu zeigen, daß diese Eigenschaft des Glaubens an unserm obigen Resultate nichts ändert.

Um den Glauben recht zu verstehen und zu würdigen, kann allerdings nicht genug betont werden, daß derselbe eine selbsteigene, freie That des Menschen ist. Daher haben die Theologen, namentlich auch Suarez und de Lugo, diesen Charakter des Glaubens auf das Gründlichste untersucht und in weitläufigen Abhandlungen besprochen. Sie lehren, daß der Wille nicht nur entfernte, sondern auch nächste Ursache des Glaubensaktes sei, indem er nicht bloß auf die Anwendung der intellektuellen Kräfte einwirkt und den Intellekt zur Beachtung und zum Nachdenken über die Glaubwürdigkeitsgründe bestimmt, sondern auch, die Erwägung dieser Gründe vorausgesetzt, durch sein imperium den Glaubensakt unmittelbar als einen assensus super omnia mit Freiheit hervorbringt. So ist der Glaube in sich selbst frei, nicht bloß insofern seine Vorbedingungen vom freien Willen abhangen. Ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati primae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.[1])

Aber wie wird der Glaube durch den Einfluß des Willens hervorgebracht? Dem Willen kommt es zu, alle übrigen Fähigkeiten des Menschen, wenn der ihnen eigenthümliche Gegenstand an und für sich deren Thätigkeit nicht herbeiführt, zum Handeln zu bestimmen. Nun vermittelt zwar die gehörige Erwägung der motiva credibilitatis eine Erkenntniß des untrüglichen göttlichen Zeugnisses, welche die Beistimmung des Verstandes abnöthigt, daß wir glauben können und sollen; allein diese Erkenntniß ist nicht so einleuchtend, daß sie allein durch sich selbst das Fürwahrhalten der Thatsächlichkeit und Wahrheit dieses Zeugnisses erzwingt. Weil nemlich das Zeugniß Gottes nicht mit solcher Klarheit erkannt wird, daß der Intellekt ihm nicht einen Schein von Unwahrheit abgewinnen könnte, so läßt es den Intellekt unbestimmt, wenigstens in dem Sinne, daß seine Erkenntniß kein entschiedenes Fürwahrhalten mit Ausschluß jedes Zweifels und Schwankens herbeiführt. So ist es also Sache des Willens, mit Rücksicht auf das Gute, welches die Wahrheit und deren Fürwahrhalten ihm bietet, den Intellekt zum entschiedenen Anschluß an die Wahrheit zu bestimmen. Das kann aber nur geschehen, insofern auch der Intellekt unter dem Einflusse des Willens mit Rücksicht auf den ihm

[1]) S. Thomas 2. 2. q. 2. a. 9.

eigenthümlichen Gegenstand, der das Wahre ist, die Beistimmung vollzieht. Denn jede Fähigkeit kann nur nach den ihr eigenen Gesetzen durch den ihr entsprechenden Gegenstand zur Thätigkeit gebracht werden. Der Gegenstand des Intellektes aber ist das Wahre. Ebenso wenig als der Wille bewirken kann, daß das Auge im Finstern sehe, kann er bewirken, daß der Intellekt etwas für wahr halte, was ihm nicht aus irgend einem Grunde als wahr entgegentritt. Das Gegentheil behaupten, hieße die Natur des Intellekts vollständig verkennen. Mag also auch bei dem Glaubensakte der Wahrheit sub ratione veri etwas abgehen, insofern sie nicht durch sich selbst mit zwingender Evidenz das Fürwahrhalten abnöthigt, sondern dieses durch den Befehl des Willens hervorgebracht wird, so kann doch der Intellekt auch auf Befehl des Willens nie und nimmer sich bethätigen, ohne die erkannte ratio veri, welche als objektives Prinzip den eigenthümlichen Charakter des Aktes als Erkenntnißaktes bestimmt. Als freies Fürwahrhalten wird also der Glaubensakt ohne Zweifel durch den Einfluß des Willens determinirt, aber es ist dies die determinatio quoad exercitium actus, von der die determinatio quoad specificationem actus unterschieden werden muß. Letztere ist von dem formalen Gegenstande herzuleiten, der ja dem Akte seine spezifische Form und Bestimmtheit verleiht. Daher kommt bei der Frage über die Analyse des Glaubensaktes in seine objektiven Prinzipien einzig und allein die determinatio actus quoad specificationem actus in Betracht; es fragt sich nemlich, ob und wie der Glaubensakt in seiner spezifischen Eigenthümlichkeit durch sein Formalobjekt so determinirt wird, daß er ausschließlich auf der Auktorität des sich offenbarenden Gottes als auf seinem objektiven Prinzipe beruht. Um diese Frage zu lösen, muß untersucht werden, in welcher Weise das Fürwahrhalten des Glaubensmotivs, welches als innerlicher Bestandtheil im Glaubensakte eingeschlossen ist, auf objektiven Gründen, die dasselbe erkennbar machen, beruht. Daher kann eine Lösung der Frage, welche diese Untersuchung für überflüssig hält, nicht die richtige sein.

Fragen wir nun zunächst, welche Stellung der hl. Thomas zu unserer Frage einnimmt. Man sagt, es sei kein Zweifel darüber möglich, daß der h. Lehrer die Erkenntniß der Allwahrhaftigkeit und Offenbarung Gottes als bloße Beding-

ung des Glaubensaktes aufgefaßt hat, und äquivalent habe er das Problem bereits gelöst, woran sich nach ihm die größten Theologen versucht haben. Dagegen wollen Andere aus gewissen Sätzen des hl. Thomas die entgegengesetzte Lehre entnehmen, wenn sie auch zugeben, daß er unsere Frage ex professo nicht behandelt habe.

Sehen wir also zu, was von dieser Berufung auf den hl. Lehrer zu halten ist. Daß das gläubige Fürwahrhalten von der Erkenntniß der Allwahrhaftigkeit Gottes und der Thatsache der Offenbarung wohl nothwendig bedingt, aber nicht innerlich verursacht werde, soll der hl. Thomas klar gesagt haben de Verit. q. 14. a. 1. Sciens habet cogitationem causantem assensum . . et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum . . Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur (II. 36.). Zur Beantwortung der Frage, quidnam sit credere, vergleicht der hl. Thomas den Glaubensakt mit den andern Erkenntnißarten, wodurch der Intellekt in den Besitz der Wahrheit gelangt. Die Wahrheit gewisser Sätze leuchtet dem Intellekt durch sie selber bei ihrer bloßen Vorstellung ein, ohne daß er sie mit andern Wahrheiten vergleicht. In dieser Erkenntniß, der intellectio im eigentlichen Sinne, haben wir wohl einen assensus, aber keine cogitatio. Intelligens habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret, non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Unter cogitatio nemlich versteht der englische Lehrer das vermittelnde Denken, welches sich zum assensus verhält wie die Bewegung zur Ruhe, motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam veritatis visionem[1]). Von der intellectio unterscheidet sich das eigentliche Wissen, welches zwar auch vom erkennbaren Gegenstand, dem intelligibile, verursacht wird, aber nur mittelbar, mediate, quando cognitis definitionibus terminorum intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum et ista est dispositio scientis. Hier haben wir eine cogitatio, ein vermittelndes Denken, welches aus sich das Fürwahrhalten bewirkt. Sciens habet et cogi-

[1]) S. Thomas 2. 2. q. 2. a. 1.

tationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus, resolvendo eas ad principia et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. Das Wissen ist nemlich ein von einer erkannten Wahrheit zum Fürwahrhalten einer andern fortschreitendes Erkennen, ein motus oder discursus rationis; wie aber die Bewegung von der Ruhe anfängt und in der Ruhe endigt, so muß auch das Wissen von der intellectio anfangen und in ihr endigen. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum et ad eundem terminatur per viam resolutionis, et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat. Daher erreicht auch hier der Intellekt aus sich selber das Ziel seiner Thätigkeit, seinen proprius terminus, qui est visio alicuius intelligibilis, denn omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa, et ideo oportet, quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa.[1])

Im Gegensatze nun zu der intellectio und scientia ist der Glaube ein Fürwahrhalten, welches von seinem Gegenstande selbst weder unmittelbar noch mittelbar determinirt wird, sondern vom Willen bewirkt wird. Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire, et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens et utile. Gleichwohl stimmt der Glaube als vermitteltes Fürwahrhalten darin mit dem Wissen überein, daß er nicht bloß ein assensus ist, sondern auch eine cogitatio einschließt. Allein die cogitatio bewirkt nicht den assensus und in diesem Sinne sagt der hl. Thomas: in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo.

---

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 1. a. 5.

Was lehrt also der hl. Thomas bezüglich des Glaubens in diesem Artikel? Für's erste, daß der Wille durch sein imperium die bewirkende Ursache des Glaubensaktes ist. Dieses hat zweitens darin seinen Grund, daß der zu glaubende Gegenstand weder unmittelbar noch mittelbar aus sich selber den Akt des Fürwahrhaltens determinirt. Aber wenn nun auch, wie allgemein zugestanden wird, der Wille als causa efficiens die Existenz des Aktes determinirt, folgt denn daraus, daß außer dem Willen keine andern Prinzipien anzunehmen sind, von denen der Glaube als Erkenntnißakt innerlich abhängig ist? Sicherlich wird der Glaube auch von dem Intellekt als principium eliciens bewirkt. Der Befehl des Willens hat zum Objekt den Glaubensakt mit all seinen Prinzipien, welche das eigenthümliche Sein dieses Aktes innerlich begründen. Dahin gehört vor Allem der formale Beweggrund des Glaubens, der als principium obiectivum dem Glaubensakte seine spezifische Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit verleiht. Der formale Beweggrund kann aber nur in so fern objektives Prinzip des Glaubensaktes sein, als er als existirend und als wahr erkannt wird, und daher muß der Glaube auch von irgend einer Erkenntniß des Glaubensmotivs innerlich abhängig sein. Das erkannte Glaubensmotiv ist das principium obiectivum, und die Erkenntniß dieses Motivs oder der Intellekt, insofern er diese Erkenntniß hat, ist das principium formale subiectivum, wovon das Fürwahrhalten des Motivs und der geoffenbarten Wahrheit abhängig ist[1]).

Daher sagt der hl. Thomas vom Glauben als Erkenntnißakt redend: fides ipsi veritati divinae (revelanti) innititur tanquam medio (2. 2. q. 1. a. 1). Stützt sich aber der Glaube auf die veritas divina revelans als auf sein medium, so muß von demselben eine innere Abhängigkeit von diesem medium, insofern es als wahr und die Wahrheit der geoffenbarten Wahrheit begründend erkannt wird, ausgesagt werden. Damit stimmt, was er lehrt de Verit. q. 14. a. 8. ad 16. Ipsum testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis. Wie sich nemlich bei dem Wissen die Prinzipien zu dem Schlußsatze verhalten, sagt uns der hl. Lehrer an einer andern Stelle: Primo

[1]) Vergl. Card. Franzelin l. c. p. 632.

aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia[1]).

Wir kommen nun zu einer andern Stelle, wo der englische Lehrer sich über das Verhältniß der Erkenntniß des formalen Glaubensmotivs zum Glaubensassens klar ausgesprochen haben soll, nemlich In Boëth. de Trinit. q. 3. a. 1. ad 4. Die Nothwendigkeit des Glaubens beweisend, widerlegt er den Einwurf, daß der Glaube den Menschen leicht in Irrthum führen könne, und daß es deßhalb vielmehr schädlich, als nützlich sei, daß der Mensch durch den Glauben zu Gott geführt werde. Die Antwort ist inhaltlich folgende: Wo immer es einen Assens gibt, da muß auch etwas sein, was den Intellekt zu dem Assens hinneigt. Bei der eigentlichen intellectio ist dies das lumen naturaliter inditum, weßwegen wir den ersten Prinzipien, die durch sich selbst erkannt werden, beistimmen. In der scientia ist es die (formelle) Wahrheit der Prinzipien, welche das Fürwahrhalten der conclusio bestimmt. Dann fährt der hl. Thomas fort: Unde et in fide, qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum, quibus assentimur, sed aliquid, quod inclinat ad assensum; et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti infusum. Offenbar versteht hier der hl. Lehrer unter Hinneigung zum Assens die subjektive Befähigung, welche jedem Vermögen in Bezug auf seinen Akt zukommt. Diese Befähigung für den Glaubensakt ist der habitus fidei infusus, dessen Bethätigung jeglichen Irrthum ausschließt. Der hl. Thomas setzt natürlich voraus, daß diese Bethätigung des habitus nur stattfinden kann mit Rücksicht auf das ihm eigenthümliche Objekt, zu dessen Fürwahrhalten er befähigt. Nun aber fügt der hl. Thomas hinzu: Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis: unde non facit videre illa, quae creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri. Soll nun hiermit gesagt sein, daß der Glaubensakt von irgend einer Erkenntniß des Glaubensmotivs als seinem subjektiven Prinzipe nicht innerlich abhängig ist? Das ist nicht gesagt, wenn diese Abhängigkeit vorausgesetzt dennoch jene Worte des hl. Lehrers vollständig berechtigt sind. Wie die Theologen lehren, befähigt

---

[1]) 1. 2. q. 8. a. 3.

der habitus des Glaubens nur zu einem freien Glaubensakte. Wenn sich also der habitus bethätigt, so kann das nur geschehen, indem der freie Wille mit Rücksicht auf ein Gut, das er anstrebt, diese Bethätigung verursacht. In diesem Sinne ist es auch nach Suarez und de Lugo wahr: habitus movet, d. h. geht zum Akt über per viam voluntatis. Man beachte aber, daß der hl. Thomas sagt: magis per viam voluntatis, also bethätigt sich der habitus auch per viam intellectus. Sobald nemlich das Glaubensmotiv in der Weise, wie es im Glaubensakte erfaßt wird, dem Intellekte als existirend und wahr vorschwebt, kann es nicht ausbleiben, daß im Intellekte, dessen Bestimmung es ja ist, das Wahre zu erkennen, eine gewisse Hinneigung zu dem Fürwahrhalten desselben entsteht, auch abgesehen von dem Willen. Allein diese Hinneigung ist noch kein entschiedenes, über Alles festes Fürwahrhalten, welches nur durch den Willen zu Stande kommt. Indem nun aber der Wille ein solches Fürwahrhalten befiehlt, kann der Intellekt der erkannten Gründe, weßhalb er das Glaubensmotiv als existirend und wahr annimmt, nicht entbehren. Um also den Glaubensakt zu erklären, kann die Frage nicht umgangen werden, wie dies Fürwahrhalten als Akt des Intellekts objektiv begründet ist.

Indessen der hl. Lehrer fährt an der angeführten Stelle fort: Et sic patet, quod fides ex duabus partibus est: a Deo scilicet ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum; et ex parte eorum, quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt: et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen, quo principia cognoscuntur, est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus. Hier soll nun der hl. Thomas gerade das lehren, was unsere Mißbilligung findet: „Darum, so heißt es, waltet zwischen dem Erkennen des Beweggrundes durch die Predigt der Kirche und dem Glauben selbst die gleiche Beziehung ob, wie zwischen Sinneswahrnehmung und geistigem Erkennen, d. h. die Beziehung von Bedingung und Bedingtem.“ Aber ist denn die Sinneswahrnehmung blos so Vorbedingung, daß sie in keiner Weise in ursächlicher Beziehung steht zu unsern ersten intellektuellen Erkenntnissen? Der hl. Thomas urtheilt

anders: Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur . . . non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae[1]). Weil nemlich der Intellekt in den von den Sinnen dargebotenen Einzeldingen die einfachsten Ideen, welche die Elemente der ersten Prinzipien ausmachen, erfaßt, so sind die sinnlichen Wahrnehmungen gleichsam der Stoff, aus dem der Intellekt seine ersten Erkenntnisse bildet. Dasselbe lehrt der hl. Thomas an unserer Stelle, indem er sagt, daß den accepta per sensum aliqua cognitionis determinatio zukomme, was ohne Zweifel mehr ausdrückt als das bloße Verhältniß der conditio sine qua non. —

Wir haben uns für diesmal nicht die Aufgabe gestellt, über die Analyse des Glaubensaktes in seine objektiven Prinzipien unsere Ansicht auseinander zu setzen. Wir können aber die Bemerkung nicht unterlassen, daß vielleicht der hl. Thomas durch den angeführten Vergleich einen Fingerzeig zur Lösung dieser Frage gegeben hat. Obschon der Intellekt in den sinnlichen Gegenständen mehr erfaßt, als die Sinne, so ist doch das, was der Intellekt erfaßt, indem er zur Erkenntniß der ersten Prinzipien gelangt, in dem Einzeldinge, welches den Sinnen erscheint, enthalten. Der Intellekt erschaut das intelligibile, wie es gewissermaßen unter dem Sinnenobjekte verborgen ist und durch dasselbe zur Erscheinung kommt. Aehnlich verhält es sich mit dem äußern Worte Gottes bezüglich der Glaubenserkenntniß. Ea, quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt: darunter verstehen wir nicht gerade blos die Predigt der Kirche, sondern die äußere Rede Gottes. In Verbindung nun mit den sie umgebenden göttlichen Thaten, welche ihr das Siegel der Göttlichkeit aufdrücken, erscheint diese Rede dem Intellekt durch sich selber als eine göttliche Rede, die aus der göttlichen Offenbarung ihren Ursprung hat, und sie kann daher um ihrer selbst willen im Glaubensakt als eine solche für wahr gehalten werden. Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum

---

[1]) 1. q. 84. a. 6.

Dei[1]). Indem der Intellekt das äußere Wort erfaßt, wie es sich ihm in Verbindung mit übernatürlichen Thaten als eine göttliche Kundgebung darstellt, ergreift er in ihm zugleich die göttliche Wahrheit, die in dem äußern Wort gleichsam incorporirt ihm entgegentritt. So ist es wahr, was Suarez sagt, daß das göttliche Wort sowohl die bezeugte Wahrheit als auch sich selbst bezeugt und daher seiner selbst wegen geglaubt wird. Hoc ergo modo divinum verbum et rem dictam et se ipsum dicit, et hac ratione per fidem infusam creditur non per resolutionem in aliud verbum, sed per se ipsum[2]).

Wir machen noch auf eine andere Stelle des hl. Thomas aufmerksam, die zur Lösung unserer Frage dienen kann. De Verit. q. 14. a. 2 ad 9 erklärt der hl. Lehrer, warum gemäß den Worten des hl. Paulus: est autem fides argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1) der Glaube argumentum genannt werden könne, und als ersten Grund führt er folgenden an: Quandoque significat (argumentum) ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones. Demgemäß könne der Glaube argumentum genannt werden, in quantum ratio assentit alicui ex hoc, quod est a Deo dictum, et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Nach dem hl. Thomas ist also der Glaubensakt ein actus rationis discurrentis oder ein discursus rationis. Nun aber kommt es bei der Analyse eines jeden Fürwahrhaltens, das durch einen discursus rationis zu Stande kommt, darauf an, zu zeigen, wie das fortschreitende Erkennen von Wahrheiten ausgeht, die ihrer selbst wegen für wahr gehalten werden, und die zugleich die objektiven Prinzipien sind, auf denen das Fürwahrhalten zuletzt beruht. Folglich muß dasselbe geschehen, wenn es sich um die Analyse des Glaubensaktes in seine objektiven Prinzipien handelt. Soll also die Auktorität des offenbarenden Gottes oder die complexe Wahrheit, daß Gott, die höchste Wahrheit, diese oder jene Lehre geoffenbart hat, nicht blos das nächste, sondern auch das letzte Prinzip sein, auf welches der Glaube als Erkenntnißakt nach seiner objektiven Seite sich stützt, so muß gezeigt werden, wie

[1]) I. Thess. 2, 13.
[2]) De Fid. disp. III. sect. 12. n. 12.

der Intellekt diese Wahrheit als faktisch existirend ihrer selbst wegen für wahr halten kann. Er kann sie aber ihrer selbst wegen nur dann für wahr halten, wenn er in ihr selbst die Gründe erkennt, wodurch sie sich ihm als faktisch existirende Wahrheit offenbart.

Uebrigens kann wohl eine Auffassung der Lehre des hl. Thomas, welche man gegen den Vorwurf der Neuheit und Unerhörtheit in Schutz nehmen muß, nicht so evident und unzweifelhaft sein. Zu diesem Zwecke wird beispielsweise der Cardinal Toletus angeführt. In seiner Erklärung zu der Summa des hl. Thomas[1]) findet sich nemlich folgende Stelle: Si quis dicat, ut dicere debet: credo articulos, quia Deus revelavit, potest fieri ei gemina adhuc interrogatio. Altera est, quare credat Deo revelanti. Et ad hanc respondebit: quia veritas prima est. Et iam cessat interrogatio, non enim est petendum, quare credat veritati; ob id diximus, primam veritatem esse obiectum fidei. Altera interrogatio fieri potest: quare credis, Deum revelasse? Et huius non est assignare in fide aliquam rationem, per quam credamus, quia illa immediate habetur per fidem; sunt tamen causae illius actus, de quibus statim dicemus. Man hat Toletus jenen Theologen beigezählt, welche behaupten, daß der Intellekt im Glaubensakte die Offenbarung für wahr halte, ohne sich dabei auf irgend einen erkannten Grund zu stützen. Ob mit Recht, bezweifeln wir sehr. Was er aber an obiger Stelle sagt, ist auch nach der Ansicht von Suarez und de Lugo vollkommen richtig: die prima veritas revelans ist der letzte Grund, worauf der Glaube als Erkenntnißakt sich stützt, und ich brauche keine andere von dieser Wahrheit verschiedene Wahrheit als ratio credendi anzugeben, wenn man mich frägt, warum ich glaube, denn diese Wahrheit wird im Glauben unmittelbar für wahr gehalten. Allein die prima veritas revelans ist insofern ratio credendi, als sie erkannt wird, wie Toletus selbst weiter bemerkt. Zwischen Beweggrund der Glaubenserkenntniß (ratio) und Ursache (causa) scharf unterscheidend sagt er: Ratio est, quae sic se habet, ut ipsa cognoscatur et per ipsius cognitionem homo cognoscat alterum. Es erübrigt also gleichwohl die Frage, auf welche

[1]) In 2. 2. q. 1. a. 1.

Toletus nicht eingeht, wie die Glaubenserkenntniß die veritas prima revelans erfaßt, damit es wahr sei, daß der Glaube einzig und allein auf ihr als auf seinem letzten Grunde beruhe.

In gleichem Sinne verstehen wir Toletus, wenn er als prima conclusio den Satz aufstellt: Fides primo fertur in unum articulum, qui sit ratio credendi alios omnes, et non immediate fertur in singulos. Dieser eine Artikel, der als ratio credendi unmittelbar für wahr gehalten wird, ist, wie er selber beifügt, die auctoritas dicentis. Nach der obigen Erklärung von ratio credendi muß also im Glaubensakt sowohl die auctoritas dicentis selbst, als auch durch deren Erkenntniß jede andere Glaubenswahrheit erkannt werden. Freilich behauptet nun Toletus, die praeambula fidei und die Erkenntniß der Kirche, insofern sie motivum credibilitatis ist, seien Vorbedingung des Glaubens. Allein das behaupten mit Suarez und de Lugo auch wir.

Wenn es also darauf ankommt, welche Ansicht der heil. Thomas in unserer Frage gehabt habe, so ziemt es sich wohl, nicht so apodiktisch zu sprechen. Uns scheint der englische Lehrer in Bezug auf den Satz, daß der Glaubensakt zu der Erkenntniß des Glaubensmotivs im Verhältniß der inneren Abhängigkeit stehe, mit Suarez und de Lugo in voller Uebereinstimmung zu sein. Die Erklärung des Glaubensaktes hingegen, welche wir besprochen haben, beruht auf der Läugnung dieses Satzes, und wenn dieser wirklich falsch wäre, so hätten jene großen Theologen, welche denselben bei ihrer Untersuchung als selbstverständlich voraussetzen, darin geirrt. Wir halten indeß mit Suarez und de Lugo an diesem fundamentalen Satze, der bisher auf beiden Seiten der Controverse als wahr gegolten hat, fest und loben daher das Streben des Card. Franzelin, die in einigen Aeußerungen sich entgegenstehenden Ansichten, was den Kern der Frage betrifft, in Einklang zu bringen: Quodsi fiat, duumviri, Suaresius et Card. de Lugo, explicationibus utriusque coniunctis splendidam exhibent veritatis illustrationem (l. c. p. 641).[1]).

---

[1]) Ueber die Analyse des Glaubensaktes ist uns noch eine weitere Abhandlung von einem Dritten angeboten worden, welche wir zur allseitigen Beleuchtung dieser schwierigen und für die Theologen hochinteressanten Controversfrage in einem der nächsten Hefte zu veröffentlichen gedenken.

Anm. d. Red.



Zur Philosophie der Sittlichkeit.

II.

Von Victor Frins S. J.

Die zweite der oben (10, 1886, 578) gestellten Fragen, zu deren Beantwortung wir nunmehr übergehen, ist diese: ob und inwiefern Wahlfreiheit zum Wesen des moralischen Actes gehöre und deshalb in seine Begriffsbestimmung aufgenommen werden müsse. In Bezug auf diesen Lehrpunkt spricht sich der hl. Thomas mit aller Bestimmtheit also aus: Si non procedit a ratione deliberativa . . . talis actus non est proprie loquendo moralis seu humanus[1]). Denselben Gedanken wiederholt der Heilige an einer anderen Stelle[2]), wo er den allgemeinen Gattungscharakter moralischer Handlungen (speciem moralis actus) allen jenen Acten aberkennt, die nicht aus Ueberlegung der Vernunft (deliberatio) hervorgegangen sind. Nun gibt es allerdings nothwendige Willensacte, von denen man nicht behaupten kann, sie verdankten einem positiven Mangel an Ueberlegung ihr Dasein; und doch sind sie auch nicht mit eigentlicher Ueberlegung zustande gekommen. Eigentliche Ueberlegung setzt nämlich allemal voraus, daß die Sache, um welche es sich handelt, zum wenigsten zwei Seiten dem Betrachtenden und Ueberlegenden darbieten könne; wo aber der Gegenstand der

[1]) 1. 2. q. 18. a. 9.
[2]) 1. 2. q. 88. a. 6.

Handlung in sich selbst sowohl als auch nach seiner Erscheinungsform für uns von so absoluter und hervorragender Güte ist, daß er unter jedem Gesichtspunkte stets nur als gut und begehrenswerth erscheint, da kann von einer wahren Deliberation in Bezug auf ihn keine Rede sein. — Nun ließe sich allerdings noch behaupten, der hl. Thomas habe in den angeführten und anderen Stellen den Ausdruck: deliberative, überlegende Vernunft, weniger streng genommen, und darunter nicht blos die eigentliche Ueberlegung, sondern auch jede vollkommene Vernunfterkenntniß von einem Gegenstande verstanden. Allein eine solche Auslegung der Worte des hl. Lehrers wäre nicht nur rein willkürlich, sondern stünde auch mit andern Aussprüchen desselben in offenem Widerspruche. In seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden[1]) hat ja Thomas den klassischen Satz aufgestellt: Ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur. Und denselben Ausspruch wiederholt er später in anderer Form in der oben angeführten Stelle aus der 18. Quästion. Er setzt den actus moralis mit dem actus humanus völlig gleich. Er sagt actus moralis seu humanus, und noch bestimmter anderswo[2]): Idem sunt actus morales et actus humani. Es sind nämlich nach der Lehre des hl. Thomas[3]) nur diejenigen Handlungen eigentlich menschliche Handlungen, über welche der Mensch Herrschaft übt. Nun kann man aber dem Menschen Herrschaft bloß über diejenigen Acte zuschreiben, welche er mit freier Selbstentschließung setzen oder auch zu gleicher Zeit unterlassen kann. So scheint es denn in der That keinem Zweifel zu unterliegen, daß der hl. Thomas Wahlfreiheit als Bedingung eines moralischen Actes angesehen hat. Auffällig ist es allerdings, daß zwei der berühmtesten Commentatoren des hl. Thomas, Card. Cajetan und Franziskus Ferrariensis, jener zur theologischen[4]), dieser zur philosophischen Summe[5]), Ansichten äußern, die zur nothwendigen Voraussetzung zu haben scheinen, daß zur Sittlichkeit einer Handlung eigentliche Wahlfreiheit nicht vonnöthen sei. Sie bezeichnen nämlich an den angeführten Stellen die die glückselige Anschauung Gottes nothwendig begleitenden Willensacte als moralische Acte. Doch bringen sie für die Berechtigung dieser

---

[1]) 2. dist. 21. q. 3. a. 2. [2]) 1. 2. q. 1. a. 3. [3]) 1. 2. q. 1. a. 1.
[4]) 1. 2. q. 34. a. 3. [5]) l. 3. c. 26.

Auffassung keine Gründe bei. Dieselbe Ansicht schreiben die Theologen von Salamanka dem Aranso zu. Ganz entschieden vertritt dieselbe Silvester Maurus II. q. 22. n. 7. Sein einziger Beweis besteht im Folgenden: Die Seligen im Himmel lieben Gott, indem sie darauf hinblicken, daß diese Liebe nicht bloß erlaubt, sondern auch im höchsten Grade sittlich gut ist. Mithin muß diesem nothwendigen Liebesacte wahre Sittlichkeit zugesprochen werden. Dieser Grund ist jedoch nicht zwingend. Allerdings muß man diesem Acte vollendete Vernunftgemäßheit zuerkennen, aber eigentliche Sittlichkeit deßhalb doch noch lange nicht. Wenn es ausgemacht wäre, daß vollendete Vernunftgemäßheit genüge, um einen Act als einen sittlich guten im eigentlichen Sinne erscheinen zu lassen, dann wäre dem Acte der beseligenden Liebe Gottes diese Eigenschaft unbedingt beizulegen. Es setzt ja diese Liebe in ihrer Eigenschaft als caritas perfecta wesentlich die Erkenntniß voraus, daß Gott wegen seiner innern unendlichen Güte und Würde verdient, von uns mit dem selbstlosesten Wohlwollen umfangen und geliebt zu werden: eine Erkenntniß, welche ganz gewiß darthut, daß die nothwendige Gottesliebe der Seligen der Vernunft auf's Vollkommenste gemäß ist. In unserer Frage handelt es sich aber nicht darum, ob diese Liebe vernunftgemäß ist oder nicht, sondern vielmehr darum, ob der Freiheitscharakter als eine unentbehrliche, wesentliche Forderung wahrer Sittlichkeit zu betrachten ist. Das letztere behauptet gegen Silvester Maurus und einige wenige andere Gottesgelehrte[1]) die ungeheure Mehrzahl der Theologen mit seltener Uebereinstimmung. Nicht wenige gehen sogar soweit, die Wahlfreiheit zum ausschließlichen Kriterium der Sittlichkeit einer Handlung zu machen[2]). Wie begründen nun diese Gelehrten ihre Ansicht von der Nothwendigkeit der Freiheit zur Sittlichkeit? Vor Allem durch folgende Betrachtung. Nach der allgemeinen Anschauung aller Menschen unterscheidet sich das moralische Handeln vom natürlichen, zumal auch durch

[1]) Es scheinen z. B. auch Dr. Walsh und Alasia dieser Meinung zu huldigen. Vergl. Walsh De act. hum. n. 363 sq.

[2]) Vergl. unter andern Salmant. De. act. hum. disp. 1. dub. 1. § 1. n. 1. und dub. 2. § 4. n. 22 sqq. und bei Mastrius II. q. 1. n. 1. sqq., wo sehr viele Theologen angeführt werden. Auch Suarez ist ohne Zweifel dieser Ansicht. Vgl. De Moral. act. hum. d. 5. s. 3. n. 4 und n. 17; d. 3. s. 3. n. 13 und n. 19; d. 8. s. 2. n. 6; De Auxil. Grat. l. 3. c. 44 n. 27.

die Weise der Entstehung. Man muß nämlich mit Rücksicht auf seinen Ursprung alles dasjenige als dem Menschen natürlich bezeichnen, was sich aus der innern Veranlagung des Menschen, wenn auch nicht ohne den mitwirkenden Einfluß äußerer Momente und Faktoren, nothwendig entwickelt. Wenn aber die Nothwendigkeit der Entwickelung das Kriterium des natürlichen Wirkens ist, so ist eben dadurch die Freiheit, d. i. die Wahlfreiheit als das Kriterium des moralischen Wirkens und Handelns festgestellt. Das sittliche Handeln fordert wesentlich das Kriterium der Freiheit, und alle Regeln und Gesetze, welche das sittliche Gebiet beherrschen, müssen die Freiheit der Willensentscheidung nothwendigerweise unberührt lassen. — Mit dem Gesagten stimmt auch vortrefflich der Zusammenhang überein, welcher offenbar zwischen dem Begriffe der Sittlichkeit und dem Begriffe der menschlichen Sitten (mores) besteht. Ist es ja diesen Sitten an und für sich eigen, sich bald so, bald anders zu gestalten, bald zum Guten, bald zum Bösen sich zu wenden. Wenn aber dem so ist, so sind sie ganz gewiß an und für sich vom Prinzip der Freiheit bedingt. Und in der That heißen sie eben darum menschliche Sitten, weil sie durch menschliche Acte im eigentlichen Sinne herbeigeführt werden. Diese sind aber wesentlich frei. — Das eben angeführte Argument, das sich mehr oder weniger auf den etymologischen Zusammenhang der Wörter stützt, hat zwar an sich keine durchschlagende Beweiskraft, aber im Zusammenhange mit andern mehr eigentlichen Beweisen ist sein confirmatorischer Werth gar nicht gering anzuschlagen. Dem ersten oben angeführten eigentlichen Beweise fügen wir deshalb einen zweiten hinzu.

Nach der Lehre der Theologen, welche mit der allgemeinen Anschauung aller Menschen übereinstimmt, ist es der sittlichen Handlung eigen, Grund und Fundament des sittlichen Lobes und des sittlichen Tadels, des Verdienstes und des Mißverdienstes zu sein. Dazu ist aber wiederum die Freiheit der betreffenden Acte erforderlich. Ohne Freiheit der Handlung kein sittliches Lob wie kein sittlicher Tadel, ohne Freiheit der Handlung weder Verdienst noch Mißverdienst. Das ist ein in der Theologie stets anerkannter Grundsatz gewesen, ja er ist geradezu ein Glaubenssatz. Damit ein Act, sagen wir, Gegenstand sittlichen Lobes und sittlichen Tadels sein könne, ist es nothwendig, daß

derselbe frei vom Menschen gesetzt werde. Denn wir bestreiten nicht, daß jenes Lob, welches in bloßer Bewunderung oder bloßer Anerkennung der natürlichen Größe und Erhabenheit eines Gegenstandes besteht, ohne Freiheit im Gegenstande desselben nicht nur gedacht werden kann, sondern auch gezollt werden soll.

Endlich — und dies sei unser letzter Beweis — gibt es wohl Niemand, der glaubte, eigentliche Sittlichkeit ohne alle sittlichen Regeln festhalten zu können. Sittliche Regeln unterscheiden sich aber dadurch zumeist von Naturgesetzen, daß sie die Freiheit des Handelnden wohl zu leiten, zu bestimmen suchen, aber nicht aufheben, ja sie vielmehr wahren. Mithin steht die Freiheit da als ein wesentlicher Charakterzug alles sittlichen Handelns.

Genügt nun aber die bloße Freiheit, um eine menschliche Handlung zu einem sittlichen Acte zu erheben? Hier bemerken wir zuvörderst, daß es Theologen gibt, welche nicht ohne guten Grund annehmen, es sei dem Menschen geradezu unmöglich, freithätig zu werden, solange seine Vernunft sich über die Betrachtung des sinnlich Angenehmen nicht zu erheben vermag. Eine solche Vernunft ist nach diesen Theologen zu sehr gebunden, als daß bei ihr von einer freien Willensentschließung die Rede sein könnte.[1]) Ist ihr aber diese Erhebung überhaupt thatsächlich möglich, so meinen dieselben Theologen, es träten auch sofort und allemal höhere, der Vernunftordnung angehörige Gesichtspunkte nothwendig vor den Geist des Handelnden. Und diese Ansicht, so scheint es, muß in der That von allen jenen getheilt werden, welche in Abrede stellen, daß es auch nur per accidens indifferente menschliche Handlungen in individuo geben könne. Denn ein von der bloßen Erkenntniß des Angenehmen geleiteter freier Act wäre ja eine indifferente menschliche Handlung in individuo. Gesetzt nun, diese Ansicht wäre richtig, so müßte man allerdings behaupten, jeder freie Act sei ebendadurch auch ein moralischer Act, weil nämlich die Freiheit stets so geübt werden müßte und anders nicht geübt werden könnte, als indem der Mensch irgendwie wahr-

[1]) Vgl. Cornejo ad 1. 2. 9. 18. conclus. 3. Auch Suarez De moral. act. hum. d. 1. s. 1. n. 10 ist dieser Anschauung nicht abgeneigt.

nimmt, wie er sich durch sein freies Handeln zu den Regeln der Vernunft stellt. Damit wäre auch auf ganz leichte Weise erklärt, wie der hl. Thomas dazu kommt, sittliche Acte mit menschlichen Acten in so verschiedenen Redewendungen ohne Weiteres zu identifiziren[1]), während in der nunmehr anzuführenden zweiten Ansicht eine solche absolute Identifizirung unmöglich ist.

Nach dieser zweiten Ansicht nämlich besteht zwischen sittlichen und bloß menschlichen Acten nicht bloß ein formeller, sondern ein materieller Unterschied. Sie theilt die menschliche Willensfreiheit ein in eine sogenannte physische und in eine moralische Freiheit[2]). Die erstere setzt im Handelnden bloß die Erkenntniß des sinnlich Angenehmen oder höchstens noch des der Natur Zuträglichen, aber gar nichts Weiteres voraus. Die zweite hingegen hat die Erkenntniß der Vernunftordnung, wenigstens in irgend einem Grade, zur nothwendigen Voraussetzung. Die erstere kann sich bei Kindern vor der Entwickelung des Vernunftgebrauches finden, und findet sich nach diesen Autoren bei ihnen thatsächlich, die zweite ist nach eingetretener Vernunftentwickelung wenigstens das Normale. Folgt man dieser Ansicht, so muß man allerdings die moralische Freiheit zum Dasein eines sittlichen Actes für nothwendig erachten. Welcher von diesen beiden Ansichten wir uns aber auch anschließen mögen, eines ist in jedem Falle zu bemerken, daß, obschon die Freiheit jeder sittlichen Handlung wesentlich ist, dennoch der Schwerpunkt des sittlichen Seins und der Sittlichkeit des Handelns durchaus nicht in diese Freiheitsbethätigung oder in die Freiheit der Wahl als solche, sondern in die Beziehung unserer freien Acte zur Vernunftregel zu setzen ist. Auch St. Thomas kehrt diese Beziehung vor allen andern hervor. So lesen wir z. B.: Differentia boni et mali comparantur per se ad rationem; dicuntur enim actus morales secundum quod sunt a ratione[3]); und wieder: actus humanus, qui dicitur moralis, habet

[1]) Vgl. u. a. In 2. lib. sent. dist. 24. q. 3. a. 2; Contra Gent. l. 3. c. 9; 1. 2. q. 1. a. 1. [2]) Vgl. Th. Raynaud l. l. dist. 4. q. 1. a. 6. n. 107; Vasquez 1. 2. disp. 107. c. 3; Sanchez Decal. c. 1. n. 7 & 8; c. 16. n. 21. Vgl. auch bei Mastrius l. l. 9. 1. n. 2. [3]) 1. 2. q. 18. a. 5.

speciem ex objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio."[1])

Und in der That, jene Eigenschaft unserer freien Handlungen, durch welche wir als Vernunftwesen uns erweisen und in unserem Handeln als Vernunftwesen uns verhalten oder nicht, ist das eigentlich sittliche Moment in unserm freien Handeln. Ob aber unser freies Handeln so beschaffen ist, wie das Handeln eines Vernunftwesens beschaffen sein soll, das wird allein aus der Uebereinstimmung desselben mit der Sittenregel entschieden und bestimmt, nicht aber daraus, ob es bloß frei ist oder nicht.

Sodann bewirkt zwar die Freiheit, mit der wir eine Handlung verrichten, daß dieselbe uns im Allgemeinen imputiert werden kann; daß sie aber dem Handelnden bestimmt entweder zum Lobe oder zum Tadel, entweder zum Verdienste oder zum Mißverdienste gereicht, das bewirkt einzig ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Regel der Vernunft und Sittlichkeit. Die Freiheitsbethätigung erhält Farbe, Gehalt und Bestimmtheit allein durch ihre Beziehung zur Vernunft und zur Sittenregel.

Endlich bilden auch blos durch diese Uebereinstimmung mit der Vernunft- und Sittenregel menschliche Handlungen die Grundlage und das Prinzip sittlicher Tugenden.

Mit dem Gesagten ist nun nicht ausgesprochen, daß die Vernunft- und Sittenregel ganz unmittelbar und direct einen die Sittlichkeit des Actes bestimmenden Einfluß auf den menschlichen Willen und mithin auf den menschlichen Act als solchen ausübe; noch viel weniger aber haben wir die Absicht, damit zu behaupten, daß die Sittlichkeit in einer prädicamentalen und zufälligen Relation des betreffenden Actes zur Sittenregel bestehe, ein Verhältniß, welches ja der Natur der Sache nach nur dem schon gesetzten und schon vorhandenen Acte nachfolgen könnte, während evidentermaßen die Sittlichkeit in jeder Beziehung zugleich mit dem menschlichen Acte entsteht und vorhanden ist. — Diese Bemerkung bitten wir ja nicht zu übersehen, weil sie für die richtige Auffassung des Sittlichen über-

---

[1]) Ibid. a. 8. Dieser Satz bestimmt genauer, wie die Sittlichkeit des Actes der Vernunft entstammt, nämlich mediante objecto.

haupt von der größten Wichtigkeit ist. Läßt man dieselbe unberücksichtigt, so wirkt die gewöhnliche Definition der Sittlichkeit als des Verhältnisses der Uebereinstimmung (Conformität) oder der Nichtübereinstimmung (Difformität) eines menschlichen Actes mit der Sittenregel durchaus irreführend, ja sie kann den richtigen Gesichtspunkt geradezu verrücken. Man dächte da die sittliche Handlung in facto esse und ließe dann erst die Sittlichkeit als ein accidentelles Relationsverhältniß resultieren.

Schließt nun die Sittlichkeit einer Handlung außer der Freiheit eine Beziehung derselben zur Vernunft- und Sittenregel ein, so jedoch, daß diese selbst keinen ganz directen und ganz unmittelbaren Einfluß auf das Zustandekommen des moralischen Actes ausübt, noch viel weniger aber den bloßen Terminus eines nachfolgenden Relationsverhältnisses zwischen dem schon vorhandenen Acte und ihr bildet, so erhebt sich die Frage: wie hat man sich denn schließlich diesen Einfluß und diese Beziehung zu denken?

Man hat sich, antworten wir, hier eines allgemein gültigen Grundsatzes zu erinnern, daß das Object es ist, welches den Act bestimmt und spezifizirt. Dieser Grundsatz wird auch hier mit vollem Recht in Anwendung gebracht, weil jedes Wollen eines Gegenstandes in der That ein geistiges Umfangen und Umschlingen desselben, ja ein geistiges Sichversenken in denselben ist. Durch diese geistige Vereinigung mit dem Gegenstande wird der Mensch in gewisser Hinsicht Eins mit ihm; deshalb nimmt er auch an der sittlichen Beschaffenheit desselben in seiner Weise Theil. Auf jeden Willensact lassen sich mithin mutatis mutandis die Worte des Apostels anwenden: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est[1]), sowie jene andern Worte der Schrift: Abominabiles facti sunt, sicut ea, quae dilexerunt[2]). Zwischen der Seele also und dem Gegenstande ihres Wollens kommt eine Art geistiger Ehe zu Stande. Kurz: Wer in das Böse mit freier Willensentscheidung untertaucht, wird vom Bösen inficirt und selbst böse; wer aber das Gute als solches mit freier Willensentscheidung umfaßt, wird durch das Gute erhoben und geadelt. Diese Anschauungen festzu-

[1]) 1. Cor. 6, 17. [2]) Os 9, 10. Vgl. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 2. arg. Sed contra.



halten ist von großer Wichtigkeit. Denn so wird man in der Praxis finden, daß manches wie Schuld aussehen kann, was jedoch genau betrachtet keine Schuld ist.

Wenn wir diese Grundsätze auf unsern Gegenstand anwenden, so gelangen wir zu der in diesem Aufsatze gesuchten Begriffsbestimmung des Sittlichen und der Sittlichkeit. Der menschliche Act ist stets dadurch ein sittlicher Act, daß er ein freigewolltes vitales Streben des Willens **auf objective Momente ist, welche nach ihrer (objectiven) Sittlichkeit hinlänglich in den Gesichtskreis des Handelnden eingetreten sind.** Mithin ist die Sittlichkeit des menschlichen Actes das freigewollte vitale Streben des menschlichen Willens, insofern es auf objective, ihrer Sittlichkeit nach hinlänglich bekannte Momente gerichtet ist.

Warum, wird hier Jemand fragen, ist in dieser Definition des sittlichen Actes nicht einfacher gesagt worden, wir müßten die in Betracht kommenden objectiven Momente nach ihrem objectiven Sittlichkeitsgehalte klar und bestimmt erkannt haben? Deshalb, weil es nach einem bekannten Lehrsatze der Moral zur sittlichen Verantwortlichkeit und zur moralischen Schuld nicht nothwendig ist, den sittlichen Charakter des gewollten Gegenstandes bestimmt und klar erfaßt und gewürdigt zu haben, sondern es dazu vollständig genügt, zu handeln d. i. zu wollen, obschon man sich trotz hinreichender Anregung vorher nicht über den sittlichen Charakter des Gegenstandes des Wollens hinreichend vergewissert hat. Außerdem wurde der weitere Ausdruck auch deshalb vorgezogen, weil die formelle und eigentliche Sittlichkeit einer Handlung nicht so sehr davon abhängt, ob der Gegenstand der Handlung objectiv und an sich sittlich oder unsittlich ist, sondern davon, wie er sich uns subjectiv darstellt, wovon in der Lehre vom Gewissen des Weitern gehandelt werden muß. Dieses zur Rechtfertigung eines in der Definition vorkommenden, etwas auffallenden Ausdruckes. Anderes werden wir sogleich hinzufügen. Vorab bemerken wir indessen in Betreff der Definition als solcher, daß in ihr das vitale Streben des Willens in seiner Eigenschaft als freigewolltes das generische Element und sozusagen den materiellen Theil derselben ausmacht, während die spezifische Differenz und der sozusagen formelle Theil durch die Richtung auf hinreichend qualifizirte objective Momente hergestellt wird.

Dieses vorausgeschickt wenden wir uns zur Klarstellung eines andern dunkeln Ausdruckes, welcher sich in der von uns gegebenen Definition findet. Wir fragen: worin besteht denn eigentlich jene objective Sittlichkeit des Gegenstandes des Wollens, welche durch Beleuchtung der erkennenden Vernunft an demselben hervortritt? was ist sie? wie wird sie entdeckt? Es ist an dieser Stelle unmöglich, in eine Kritik der verschiedenen Ansichten in Betreff dieser Frage einzutreten, das würde uns vom eigentlichen Vorwurfe zu weit abführen. Aber Eines darf man trotzdem von uns fordern, daß wir wenigstens keinen Ausdruck in unsere Definition aufnehmen, der nicht hinreichend klargestellt und erläutert wird. Das zum Verständniß derselben Nothwendige wollen wir deshalb sofort beibringen. Hier kommt uns nun das zu Statten, was wir bereits im ersten Theile unserer Abhandlung gesagt haben. Dort haben wir als objective Norm alles Sittlichen das Prinzip der rechten Ordnung in ihrem ganzen Umfange hingestellt, d. h.: ob ein Gegenstand ein für den vernünftigen menschlichen Willen wahrhaft erstrebenswerthes Gut sei oder nicht, wird durch das Verhältniß bestimmt, in welchem die verschiedenen Gegenstände und Wesen theils auf Grund ihres innern Seins und ihrer naturnothwendigen Beziehungen theils auf Grund verschiedener Zufälligkeiten zu einander stehen. Der Gegenstand, welcher, sei es nun eine Sache oder Handlung, seinem ganzen Umfange nach der Würde und Stellung der einzelnen Vernunftwesen und dem gemeinschaftlichen Zusammenleben derselben, wie es im Concreten nach den bestehenden Gesetzen beschaffen sein soll, entspricht, ist objectiv gut; jener aber, welcher dem einen oder dem andern dieser Gesichtspunkte widerspricht, ist objectiv schlecht. Mithin läßt sich als objective Sittlichkeit eines Gegenstandes die Uebereinstimmung oder die Disharmonie desselben mit der socialen und hierarchischen Ordnung der Vernunftwesen im Concreten bezeichnen, nur muß man dann den Ausdruck ‚hierarchisch' etwas weiter fassen, als er es an und für sich mit sich bringt, indem er uns nicht bloß die Ueberordnung oder das Autoritätsverhältniß gewisser Vernunftwesen über andere anzeigt, sondern auch die allen vernünftigen, persönlichen Wesen immanente und angeborene Würde selbst miteinschließt. An der Spitze der gesammten hierarchischen und socialen Ordnung der Vernunftwesen steht in jeder Beziehung Gott. Ihn und seinen heiligen

Willen hat also auch die menschliche Vernunft bei Bestimmung und Bemessung des objectiv Sittlichen vor Allem zu berücksichtigen. Unter ihm und seiner Herrschaft ordnen sich die verschiedenen Vernunftwesen. Diese sind sowohl nach ihrer allen gemeinsamen, angeborenen, vernünftig-persönlichen Würde als auch nach den verschiedenen Momenten in Betracht zu ziehen, welche sich aus theils nothwendiger theils zufälliger Ueber- und Unterordnung, sowie aus zufälliger Nebenordnung, sowie endlich aus andern zufälligen und mehr individuellen Eigenschaften und Anlagen derselben ergeben. Ein Gegenstand also, der nach allen Beziehungen diesen Verhältnissen gerecht wird, ist objectiv gut; ein solcher, welcher auch nur in einer einzigen Beziehung diese Verhältnisse verletzt, ist objectiv schlecht. Die objective Sittlichkeit eines Gegenstandes ist also diese Sache oder diese Handlung selbst, sofern sie mit Rücksicht auf ihre Begehrungswürdigkeit für den Menschen betrachtet und bemessen wird, in ihrem Verhältnisse zur vernünftigen objectiven Ordnung der Dinge im Concreten. Das kann an dieser Stelle zur Klarstellung des Begriffes objectiver Sittlichkeit genügen.

Es ist somit kein verkehrtes Cirkelverfahren, wenn man das eigentliche, subjectiv und formell Sittliche von dem objectiv Sittlichen abhängig macht, es durch dasselbe bestimmt und definirt. Denn es hängt ja das Sein und die Bestimmung des objectiv Sittlichen nicht wiederum von dem subjectiv Sittlichen ab, sondern bloß vom objectiven Prinzip der bestehenden rechten Ordnung. Nur die Benennung ‚sittlich' kommt ihm vom subjectiv und eigentlich Sittlichen zu. Denn deshalb wird das objectiv Sittliche überhaupt sittlich genannt, weil sich das subjectiv und eigentlich Sittliche auf seiner Basis erhebt und es zu seinem Terminus und zu seinem Objecte hat. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit einer Landschaft, die man poetisch nennt. Man nennt sie so, weil sie geeignet ist, eine poetische Stimmung zu erregen, und weil sie zugleich das Object und der Terminus einer solchen Stimmung sein kann.

Nachdem so Alles, was in der gegebenen Begriffsbestimmung irgendwie dunkel erscheinen konnte, für unsern Zweck hinreichend aufgehellt ist, können wir den Beweis antreten, daß die gegebene Definition des Sittlichen wirklich die richtige sei.

Das eigentlich und formell Sittliche muß, soll die De-

finition den allgemeinen Anforderungen einer guten Definition entsprechen, so bestimmt werden, daß einmal alle Momente, welche allen sittlich guten sowie allen sittlich schlechten menschlichen Handlungen als solchen eignen, in dieser Begriffsbestimmung irgendwie enthalten sind, jedoch dürfen aus der Zahl dieser Momente nur die primären und aus andern Momenten nicht weiter ableitbaren Bestimmungen formell und ausdrücklich in die Definition aufgenommen werden. Diese letztern müssen endlich in einer solchen Reihenfolge zum Ausdrucke gelangen, daß sich die weitere Differenzirung des Sittlichen im Allgemeinen in seine beiden Hauptabzweigungen, in die des sittlich Guten und in die des sittlich Bösen, in einfachster und ungezwungenster Weise daran anschließt.

All diese Eigenschaften besitzt aber die von uns gegebene Definition. Daß die beiden Elemente der Freiheit des Handelns und der vitalen Willenstendenz auf hinlänglich qualifizirte objective Momente zum Wesen und Sein alles eigentlich Sittlichen nothwendig sind, haben wir oben des Weitern nachgewiesen. Sodann ist es an sich evident, daß wo immer sich diese beiden Elemente vereint in einem Acte zusammen finden, nothwendig ein eigentlich moralischer Act gegeben ist. Oder rückt nicht jeder Willensact, der in besagter Weise vollzogen wird, nothwendig in eine der beiden Kategorien aller sittlichen Acte ein, entweder in diejenige der sittlich guten oder in diejenige der sittlich schlechten Handlungen, je nachdem er auf hinlänglich erkannte sittlich gute oder sittlich schlechte objective Momente gerichtet ist?

Daß aber das Element der Freiheit, als das minder bestimmte, das materielle und generische Prinzip des Sittlichen im Allgemeinen abgebe, während die vitale Willensrichtung auf Objecte, welche durch die Vernunft hinlänglich qualifizirt oder qualifizirbar sind, das formelle und spezifizirende Moment der Sittlichkeit bildet, und daß sich somit alle weitern mehr determinirten Bestimmungen, sei es in der Richtung auf das sittlich Gute oder auf das sittlich Böse, unter Aufhebung dieser Disjunction, unmittelbar an die gegebene Definition anschließen: bedarf namentlich nach dem schon früher Gesagten keiner weitern Auseinandersetzung.

Es läßt sich aber auch ferner das Moment der Wahl-

freiheit nicht aus der vitalen Willensrichtung auf hinreichend qualifizirte Objecte, noch umgekehrt diese aus jener ableiten. Denn wie diese Willensrichtung ganz ohne Freiheitsgebrauch, so läßt sich auch die Wahlfreiheit, wenigstens abstract genommen, ohne Tendenz auf Objecte denken, welche in sittlicher Beziehung von der Vernunft qualifizirt oder wenigstens in der Wirklichkeit qualifizirbar sind. Die Wahrheit dieser letzteren Bemerkung ergibt sich schon aus der von vielen Theologen angenommenen Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Freiheit, von der oben die Rede war. Undenkbar ist eine solche Unterscheidung ganz gewiß nicht. Was aber die erstere Behauptung betrifft, so sind wir mit vielen Theologen der Ansicht, daß Gott, auch volle Ueberlegung vorausgesetzt, ganz denselben physischen Act, welchen der Mensch gewöhnlich freithätig setzt, ohne menschlichen Freiheitsgebrauch im Menschen verursachen kann. Auch noch aus einem anderen Grunde waren beide Momente in der Definition hervorzuheben. Wenn nämlich auch jeder freie Act in concreto nothwendig ein sittlicher Act wäre, wie das ja nach dem oben Gesagten manche Theologen wollen, so wird er doch aus einem anderen Grunde frei und aus einem anderen sittlich oder moralisch genannt: frei wird er genannt, weil er in concreto auch gar nicht, oder anders gesetzt werden könnte; moralisch wird er aber vorzugsweise mit Rücksicht auf die durch die sittliche Ordnung bestimmten und bemessenen Objecte genannt, auf welche er gerichtet ist. Wie es aber nothwendig war, diese zwei Momente in der Begriffsbestimmung des Sittlichen ausdrücklich zu nennen, so genügt es auch. Denn alle übrigen allgemeinen Eigenschaften sittlicher Acte sind in der That wahre Eigenschaften (proprietates) derselben, welche aus den beschriebenen Momenten, wie aus ihrem Grund und ihrer Quelle hervorgehen. Die allgemeinen Eigenschaften sittlicher Acte sind alle disjunctiver Natur und bestehen darin, daß alle sittlichen Acte entweder sittliches Lob oder sittlichen Tadel verdienen, Verdienst oder Mißverdienst herbeiführen. Wie aber wäre es möglich, daß ein in besagter Weise zu Stande gekommener menschlicher Act weder sittliches Lob noch sittlichen Tadel verdiente, weder Verdienst noch Mißverdienst herbeiführte? Indessen zeigt schon die disjunctive Natur dieser Eigenschaften an sich, daß sie zum Wesen des Sittlichen im Allgemeinen nicht gehören können.

Damit glauben wir den Beweis für die Richtigkeit unserer Definition erbracht zu haben.

Es hat uns also die Behandlung der zweiten der von uns zu Anfang dieser Arbeit gestellten Fragen zu einer Definition des Sittlichen im Allgemeinen geführt. Es erübrigt noch die Erörterung der dritten der ebendaselbst gestellten Fragen, ob nämlich die Sittlichkeit durch Merkmale bestimmt werde, die der betreffenden Handlung entitativ immanent sind, oder durch Merkmale, welche bloß äußerlich mit ihr zusammenhängen. Diese Erörterung wird uns zur Erkenntniß verhelfen, durch welche realen Factoren die von uns begrifflich klar gestellte Sittlichkeit der menschlichen Handlungen verwirklicht wird.

Eine ungedruckte Homilie Jakobs von Sarug,

übersetzt und erklärt von Canonicus Joseph Zingerle.

I.

Ueber Jakob von Sarug und seine Typologie.

Jakob von Sarug gehört nicht mehr zu jenen orientalischen Schriftstellern, welche bloß den Syrologen interessiren; auch die Theologen wenden ihm immer mehr ihre Aufmerksamkeit zu; es wäre nur zu wünschen, daß in dogmatischen Werken noch häufiger auf ihn hingewiesen würde, als es bisher geschehen ist[1]). Eine besondere Stärke zeigt dieser Autor in der Erklärung der alttestamentlichen Typen[2]). Um ihn von dieser Seite mehr

[1]) Ueberhaupt ist es zu bedauern, daß unsere Theologen noch immer zu sehr übersehen, wie manche kostbare Beiträge sie aus syrischen Quellen schöpfen könnten. Freilich, was Jakob von Sarug und seine Stellung zum Chalcedonense anlangt, so ist es jetzt, besonders nach den von Abbé Martin gelieferten zahlreichen Beweisen (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. 30, 217 ff.; Revue des sciences eccl. 1876 b, 309 ff., 385 ff.), unmöglich daran zu zweifeln, daß er Monophysit gewesen ist. Dies hindert aber nicht, das viele Gute und Treffliche, was seine Schriften sonst enthalten, anzuerkennen und zu verwerthen.

[2]) Vgl. das Verzeichniß der vielen hieher gehörigen Reden bei Assemani, B. O. I. 305 ff. und bei Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia Episcopi. Lovanii 1867. Ueber Jakobs Leben und Schriften handelt auch ausführlich und gründlich Bickell in Kösels Bibl. d. Kirchenväter, Ausgew. Gedichte der syr. K.V. Cyrillonas u. s. w. (1872) S. 195—227, vgl. Ausgew. Schriften der syr. K.V. Aphraates u. s. w. (1874) S. 412.

bekannt zu machen, haben wir schon früher in den Monumenta syriaca mehrere seiner diesbezüglichen Reden[1]), und abgesondert die höchst interessante Rede über Thamar im Urtexte[2]) herausgegeben. In derselben Absicht veröffentlichen wir hier Jakobs Homilie über „die rothe Kuh" in deutscher Uebersetzung. Der syrische Text ist aus dem Cod. Vatic. 117 (Nitr. V.)[3]) genommen, unter steter Vergleichung mit dem Codex 114, der aber leider an sehr vielen Stellen (am untern Rande zum größten Theil) unleserlich ist. Die Abweichungen der beiden Codices sind, soweit eine Vergleichung möglich war, meist formeller Natur: verschiedene Schreibweise und Punktation, Setzung oder Weglassung von Partikeln oder Suffixen, u. dgl.

Bevor wir die Uebersetzung mittheilen, sei uns erlaubt, einige allgemeine Bemerkungen über Jakob v. S. als Typologen vorauszuschicken, um die vorliegende Rede als Glied eines größern Ganzen erscheinen zu lassen und so das Interesse für sie und ihren Autor um so mehr zu wecken. Wir machen vor allem darauf aufmerksam, daß gerade in dieser Rede die Ausdrücke „allegorischer Sinn" und „geistlicher Sinn" in syrischer Sprache klar ausgeprägt vorkommen. Denn wenn es V. 217 f. heißt, es sei durch die Opfer „etwas anderes gesagt oder ausgesprochen worden," so haben wir das Wort ἀλληγορία möglichst genau ins Syrische übersetzt; und auf den „geistlichen Sinn" der Worte deutet die Klage über den Mangel an „geistlichem Verständnis" von Seite des israelitischen Volkes. Der Zusammenhang der Stelle läßt keinen Zweifel übrig, daß unter allegorischem und geistlichem Sinn zunächst der typische zu verstehen

---

[1]) Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta. 2 Voll. Oenip. 1869—1878. Der I. Bd enthält die fünf Reden über die Vision Jakobs in Bethel (S. 21—32), über Lia und Rachel (S. 33—44), über die zwei Sperlinge (45—57), über die zwei Böcke des Versöhnungstages (58—74), und über die Decke auf dem Angesichte Moses' (75—90); im II. Bd (ed. Mösinger) steht die großentheils nach meiner Abschrift gedruckte Rede über den Wagen der Cherubim bei Ezechiel (S. 76—167). Im Verlaufe dieser Abh. werden bei Citaten aus diesen beiden Bänden (Mon. I. od. II.) nur die Seiten und Verse angegeben.

[2]) S. Jacobi Sarugensis Sermo de Thamar. Ex cod. Vat. 117. Oeniponti 1871. Wagner.

[3]) Vgl. die Beschreibung dieses Codex bei Abbeloos a. a. O. p. XV. Nach Assemani findet sich diese Rede in cod. Nitr. V. fol. 404; ich habe in meinen Notizen fol. 434 verzeichnet. Im cod. 114 (Nitr. XII.) findet sich dieselbe fol. 75—78.

sei. Wie hoch J. v. S. diesen typischen und prophetischen Sinn der alttestamentlichen Schriften schätzt, zeigen alle seine Reden über einschlägige Stoffe. Ueberall aber legt er gewissenhaft den Literalsinn zu Grunde, den er mitunter etwas weitschweifig und ausführlich vorführt. Muß er ja den Schrifttext in wohlgestellte Verse bringen, wobei er eine nicht gewöhnliche Gewandtheit zeigt, indem er oft nur durch Umstellung der Worte, durch Anwendung synonymer Ausdrücke, manchmal durch kleine Zusätze sein Ziel erreicht und mitunter trotz der Versifizirung knapp an den Text selber sich anschließt. Eine eingehende Vergleichung dieser „versifizirten Paraphrasen", wenn wir sie so nennen wollen, mit dem Texte der Peschito wäre gewiß nicht ohne Interesse. Aber schon bei Darstellung des Literalsinnes unterläßt er nicht, auf die Momente hinzudeuten, welche für Eruirung des typischen Sinnes von Bedeutung sind.

Was die Typen des Ceremonial-Gesetzes anlangt, so wird nicht bloß dem Literalsinn, sondern auch dem nächsten oder Literalzweck (rationes literales) derselben gebührend Rechnung getragen: ein Punkt, den wir besonderer Aufmerksamkeit würdigen müssen. Daß in der alttestamentlichen Oekonomie, speziell im Ceremonial-Gesetz, alles so fein angelegt war, um einerseits auf den Sohn Gottes als kommenden Erlöser hinzuweisen und so die klare neutestamentliche Offenbarung über das Trinitätsdogma vorzubereiten, andererseits aber der Gefahr des Polytheismus vorzubeugen, ist in unserer Rede zum wenigsten angedeutet. „Auf unsern Herrn bezogen sich alle die geheimnißvollen Weissagungen" (V. 33, vgl. V. 43 f.), und doch ist in den Schriften des Vaters nur „zwischen den Zeilen" (V. 22) zu lesen, daß er einen Sohn habe. Klarer und nachdrücklicher ist dieser Gedanke in anderen Reden ausgesprochen[1]).

In der Rede von den zwei Böcken wird weitläufig erörtert,

[1]) „Wenn das Volk, ohne es (klar) zu erkennen, daß Gott einen Sohn habe, doch Götzenbilder in Menge schuf und mit allerlei Gottheiten das Land erfüllte, wie würde es hierin noch weiter gegangen sein, wenn der verborgene Gottessohn ihm zum (klaren) Bewußtsein gekommen wäre, und wie würde es daraus Veranlassung genommen haben, der Götzenbilder noch mehrere im Lande aufzustellen. Der Vater aber wollte ihm hiezu keine Veranlassung geben und rief es ihm Tag für Tag zu, daß nur Einer, ja nur Einer, der Herr ist." Mon. I. 76, 39 sqq. cf. 61, 87 sqq. 67, 283 sqq. 73, 445 sqq.

daß die alttestamentlichen Ceremonien unter anderm den Zweck hatten, die außerordentlichen Wohlthaten, mit denen Gott sein Volk überhäuft hatte, im fortwährenden Andenken zu erhalten[1]). In derselben Rede wird ausführlich dargethan, daß es die Aufgabe des Ceremonialgesetzes gewesen, die Erkenntniß des wahren Gottes und seiner Eigenschaften, namentlich seiner Macht und erbarmenden Liebe, im Volke wach zu erhalten und zu vervollkommnen. Was man immer von der Erklärung des Namens „Asasel" halten mag, der allgemeine Gedanke, daß die Bewahrung und Entwicklung der richtigen Gotteserkenntniß einer der nächsten Zwecke des Ceremonial-Gesetzes gewesen, ist in dieser Rede so klar als möglich ausgesprochen[2]). Im engsten Zusammenhange hiemit wird in derselben Rede zunächst an dem Beispiel des caper emissarius gezeigt, wie die Ceremonien, speziell die Opferceremonien, geeignet gewesen seien, das alttestamentliche Volk zu jenen innern und äußern Akten zu disponiren, welche unerläßlich waren, um den Einzelnen und die Gesammtheit immer wieder zu Gott ins richtige Verhältniß zu setzen[3]). Was von diesem Opfer des Versöhnungstages gesagt

---

[1]) „Der Herr kannte das Volk, wie es so gar vergeßlich war und allmälig alles seinem Gedächtnisse entschwand. Der gestern empfangenen Wohlthat erinnerte es sich heute nicht mehr, und die heutige entschwindet morgen schon seinem Gedächtnisse" (ibid. 62, 125—140). So mußte denn auf verschiedene Weise dem Gedächtnisse nachgeholfen werden und war namentlich der Versöhnungstag und das Laubhüttenfest eine solche Erinnerungsfeier (ibid. 63, 155—164).

[2]) „Hier zeigte er sich als Herr und dort als Gewaltiger, und doch ist er Einer und derselbe, der Liebenswürdige und Furchtbare, erbarmungsreich und gewaltigen Grimmes. Zorneseifer war ihm eigen und Gnadenhuld, und in Beziehung auf diese beiden Eigenschaften forderte er Opfer von den Hebräern. Er belehrte sie, daß sie ihn als den Herrn lieben und vor demselben Herrn als dem Gewaltigen sich fürchten sollten" (ibid. 64, 167—188).

[3]) „Deßwegen verlangte er, der keiner Speise bedarf, Opfer, damit durch dieselben die Seele bußfertig gestimmt werde. Gott selber hatte keinen Nutzen von der Opfergabe, wohl aber veranlaßte sie den Darbringer, um Verzeihung zu flehen . . In dem Momente, wo das Opferthier (nedrâ, Gelübde, Gelübdeopfer, 3. Mos. 7, 16, hier in weiteren Sinne genommen, wie auch in den folgenden Versen) aus dem Lager hinauszugehen sich aufmachte, von einem Manne geführt, der sich freiwillig hiezu bereit erklärt, ergoß sich die ganze Volksmenge unter großem Reueschmerz in Gebet, daß ihr Opfer dem Empfänger aller

ist, wird dann auf die alttestamentlichen Opfer überhaupt ausgedehnt, deren Menge und Mannigfaltigkeit den Hauptzweck hatte, das sündige Volk auf seine Schuld fort und fort aufmerksam zu machen, es zur Buße zu stimmen und zum reuigen Bekenntniß der Sünden zu veranlassen[1]). Auf letztern Punkt wird besonderer Nachdruck gelegt[2]). Die Blutvergießung soll die Vergießung der Reuethränen veranlassen, ein Gedanke, der beim Verf. auch anderswo wiederkehrt und der hier wie dort durch ein Wortspiel ausgedrückt wird, das sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt[3]). Es braucht wohl nicht weiter darauf aufmerksam gemacht zu werden, wie bedeutsam die eben mitgetheilten und angedeuteten Stellen sind für die Lehre von der Rechtfertigung überhaupt und namentlich für das Verhältniß von Opfer und Rechtfertigung im alten Testamente.

Es verdient bemerkt zu werden, wie in den eben angeführten Punkten der „Lehrer" der syrischen Kirche[4]) mit dem „englischen Lehrer" der lateinischen übereinstimmt; ein Beispiel, wie auch in untergeordneten Fragen unter den kirchlichen Schriftstellern, die der Zeit wie dem Orte und der Sprache nach sich ganz ferne standen, ja von denen der Eine nicht einmal um

---

(Opfer) gefallen möge. Und sowie zugleich mit dem Opferthier alle ihre Verschuldung weggeschafft wurde, rief die Gemeinde zu Gott, er möge ihr gnädig verzeihen, und bat ihn, die Sünde ganz und gar von ihr hinwegzuschaffen, damit sie nicht dem Opferthiere gleich, das hinaus und hinweg ging, jemals wieder von ihm sich entferne. Und so geleitete und begleitete jeder Einzelne (im Geiste) dasselbe hinaus und bekannte seine Sünden, damit es hinausgehend dieselben hinwegtrage. Und reuige Gesinnung bemächtigte sich der Gemüther der Volksgenossen und alle gelangten zu bußfertiger Gesinnung (und durch diese) zur Rechtfertigung (so läßt sich m'chass'jûthâ wohl übersetzen, da es beide Momente, die Verzeihung und Heiligung, in sich schließt). Und sie gedachten des starken Gottes, wie so gewaltig er sei und bebten und zitterten und fürchteten sich vor ihm, um dadurch zu demüthiger Abbitte veranlaßt zu werden, und sie flehten um Erbarmung, was sie ohne diese Veranlassung nicht gethan hätten" (Mon. I. 65, 203 sqq.).

1) „Während der Herr von den Opfern keinen Nutzen hatte, lebte gelegentlich der Opfer der Sünder durch die Buße neu auf" (ibid. 65, 224 sqq. 66, 233 sq.).

2) . . „Eben das Bekenntniß ist das große Opfer und die auserlesene Opfergabe und nur daß diese ihm dargebracht werde, verlangt der Herr" (ibid. 66, 235—244).

3) d'mâ Blut, und dem'ê Thränen.

4) Bekanntlich führt unser Jakob bei den Syrern den Beinamen mal'phânâ, „Lehrer".

den Namen und die Existenz des Andern wußte und wissen konnte, eine so wunderbare Uebereinstimmung herrscht[1]).

Indem wir nun von den rationes literales zur ratio figuralis des Ceremonial-Gesetzes übergehen, müssen wir vor allem aufmerksam machen auf die erhabene Vorstellung von der Inspiration des Moses, welche in dieser Rede (V. 91 ff.) sich kundgibt. Daß diese Inspiration im strengen Sinne des Wortes eine prophetische war, ist (V. 37, 91 u. s. w.) aufs Klarste ausgesprochen; aber ebenso klar geht aus dem ganzen Inhalte unserer Rede hervor, daß Moses gerade als Empfänger und Verkünder des Ceremonial-Gesetzes zugleich der „große Prophet" gewesen. Derselben erhabenen Vorstellung von der prophetischen Inspiration des Moses begegnen wir in den Schriften Jakobs von S. allenthalben. Moses ist der große Prophet, der Mann, der mit Gott geredet, der Born der Prophetie[2]). Mit dem großen Auge der Prophetie[3]) sah er den Gottessohn, dessen Blut zur Sühne der Welt vergossen werden sollte, sah er den Messias und die Kirche und die Vereinigung beider im Sakramente der Wiedergeburt. Sieht man den Contert der betreffenden Stellen an, so ist es auch hier vorherrschend der Gesetzgeber Moses, der als Prophet erscheint, indem er die typischen Ceremonien, ganz besonders die vorbildlichen Opfer und die auf das Blut Christi hindeutenden Blutvergießungen anordnete. „Vom Berg Sinai aus (wo er das Gesetz empfing) erblickte er ihn, der im Begriffe war, zur Erde herabzusteigen und das Menschengeschlecht zu retten"[4]). Aber nicht bloß als Gesetzgeber war Moses Prophet, sondern „der Geheimnisse

---

[1]) Vgl. S. Th. 1. 2. q. 102 a. 2. c. Finis (autem) praeceptorum caeremonialium est duplex. Ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum . . Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus. Et rationes illae sunt *literales*, sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quae tunc requirebatur in colentibus Deum.

[2]) Mon. I. 75, 1 sqq.

[3]) Es ist dies einer der Lieblingsausdrücke Jakobs v. S. Ib. 59, 19 sq.; 68, 301 sq; 78, 95 sq.

[4]) Ib. 59, 21 sq.

(Vorbilder) des Gottessohnes waltete er auf seinem ganzen Wege"[1]). Vorbildlich waren seine Thaten[2]), prophetischen Gehalt hat die Geschichte, die er erzählt[3]); auch die Worte: „darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen" u. s. w. (1. Mos. 2, 24) schrieb er als Prophet[4]). Kurz, Moses war der Prophet im ausgezeichneten Sinne; er kannte auch den tiefen Sinn seiner Prophetien und namentlich seiner Realweissagungen, aber vor dem Volke, welches der Erkenntniß desselben nicht würdig war, hielt er denselben geheim[5]). Er malte das Bild des Gottessohnes und der Kirche, bedeckte es aber mit einem Schleier[6]).

Aber die hohe Vorstellung unsers Autors von der prophetischen Inspiration des alttestamentlichen Gesetzgebers und von dem prophetisch-typischen Inhalte seines Ceremonial-Gesetzes hängt innig zusammen mit dessen Auffassung der gesammten alttestamentlichen Oekonomie, bezüglich welcher er mit den größten Schriftstellern des christlichen Alterthums wetteifern kann. Von den heiligen Schriften des A. T. heißt es in unserer Rede (V. 35 f.), daß unser Herr ihre Seele sei, sie aber gleichsam die Glieder seien, welche durch ihn in Bewegung gesetzt werden. Was von den Schriften gilt, gilt ebensosehr von den Thatsachen. Nach seiner Darstellung geht durch das ganze alte Testament eine geheimnißvolle typenbildende Kraft, die auch als personifizirter Typus gedacht wird, und die Alles dem Einen Ziele entgegenführt: Christus und der von ihm unzertrennlichen Kirche; „denn das Vorbild des Gottessohnes konnte ohne das der Kirche nicht gelingen[7])." In unserer Rede ist es (V. 155 ff.) der Typus, der dem Opferthier seine Farbe gab; die Vorbilder (persönlich gedacht) waren es, welche Jakob von seiner Heimat aufstörten und ihm schon bei der ersten Herberge in den Weg traten[8]). Arm zog er von seiner Heimat aus, weil die Typen sich ihm zugesellt hatten[9]), der

---

1) Mon. I 72, 435.

2) Ib. 73, 439 sqq., und besonders 81, 167 sqq., wo die Geschichte des Auszuges aus Aegypten, des Durchzuges durch das rothe Meer und des Zuges durch die Wüste typisch gedeutet wird.

3) Vgl. hierüber die verschiedenen Reden über historische Stoffe, welche typischen Charakter haben.

4) Ib. 78, 91 sqq.

5) Ib. 67, 283 sqq., cf. 81, 171 sqq.

6) Ib. 78, 89 sq.

7) Ib. 22, 30.

8) Ib. 22, 17. 32 sqq.

9) Ib. 34, 49. sq.

Typus conspirirte mit Lia[1]) und war mit Jakob in Labans Haus eingetreten[2]). So zieht der Typus Alles in sein Bereich und macht es seinen Zwecken dienstbar, die natürliche Schönheit, wie den sittlichen Adel, das physisch Häßliche, wie das sittlich Verwerfliche. „Wie verkehrt ist doch das, was über Lia mit den häßlichen Augen erzählt wird; ohne Zweifel der geheimnißvollen Bedeutung wegen, welche an sie geknüpft war. Wie herrlich hingegen strahlt ihre Schwester Rachel aus den Lesestücken hervor, denn der Kirche Schönheit lag in ihr verborgen und darum erscheint sie in solcher Herrlichkeit. Wie erhaben ist endlich das, was über Jakob berichtet wird, der uns mit Staunen erfüllt und der eben deßwegen in der Schrift so erhaben erscheint, weil er das Abbild seines Herrn war[3])." Genauer und richtiger gesprochen war es freilich die Vorsehung, die Herrin der Typen[4]), welche bei dem menschlichen Thun „das Ihrige that"[5]), und auch bei den verkehrtesten Handlungen der Menschen ihre Hand mit im Spiele hatte. In dieser bestimmteren Form ist der Gedanke namentlich in der Rede über Thamar wiederholt ausgesprochen[6]). — So mächtig war die Prophetie in der Geschichte, daß letztere Nebensache ist, erstere aber die Hauptsache. Jakob soll zuerst den Typus ausgestalten, dann erst seine eigenen Wege gehen und um seine Angelegenheiten sich kümmern[7]). Ohne Uebertreibung könnte man sagen: Historia prophetiae ancilla. Daß dieß beim Ceremonial-Gesetz noch weit mehr der Fall war und die alttestamentlichen Ceremonien als solche dem prophetischen Gehalt vollständig untergeordnet waren, ist selbstverständlich und in der vorliegenden, wie in andern derartigen Reden ausführlich erörtert, oder vielmehr überall vorausgesetzt.

Auf diese Weise ist das ganze alte Testament der vorbildliche Weg des Gottessohnes und der vorbereitende Weg zum Gottessohne. „Der erhabene Weg des Gottessohnes ist es, auf welchem die Gerechten auszogen und wandelten und ein Jeder von ihnen eine bestimmte Strecke zu bahnen und

---

[1]) Mon. I. 39, 173 sqq. [2]) Ib. 41, 235 sq. [3]) Ib. 34, 35 sqq.
[4]) De Thamar v. 99. [5]) Mon. I. 40, 228.
[6]) De Thamar vv. 99. 176. 259 sqq. 324.
[7]) Mon. I. 29, 229 sqq.

zu ebnen hatte[1])." Hand in Hand mit den Thatsachen und Ereignissen gingen die Visionen und Offenbarungen, deren Wechselverhältniß und Ineinandergreifen treffend mit den Worten geschildert wird: „Bei ihren Geschicken gingen ihre Offenbarungen auf und ihrer Thaten Ergänzung waren ihre Gesichte[2])."

Mit dieser Vorstellung vom alttestamentlichen Wege des Gottessohnes und zum Gottessohn hängt es aufs engste zusammen, wenn Jakob v. S. gerne darauf hinweist, wie die Vorbilder das beste Vehikel gewesen, die Tradition über den verheißenen Messias ununterbrochen fortzupflanzen. Die Verbalprophetien, so häufig sie auch waren und so planmäßig sie aufeinander folgten, glichen doch vereinzelten Trompetenstößen, die von Zeit zu Zeit sich vernehmen ließen. Anders verhält sich dieß schon, insbesondere zur Zeit der Patriarchen, mit den historischen Typen. Da löst eine Generation die andere ab, das Bildniß des verheißenen Erlösers einhertragend. Adam, als das Ebenbild Gottes, als Beherrscher der Geschöpfe, und belebt durch den Odem Gottes, war zugleich das Vorbild und der einstweilige Stellvertreter des Messias und Gottessohnes[3]). „Und das Bild des Königs machte sich auf und erschien in allen Zeitaltern, indem er geheimnißvoll in den Geschlechtern fortgepflanzt wurde[4])." „Seit Anbeginn der Welt machte der Starke sich auf, seinen Weg zurückzulegen, und sein Schatten erschien in allen Geschlechtern[5])." Und deßwegen wurde der Sohn Gottes erwartet .. und alle Gerechten sehnten sich, seinen Tag zu sehen und hofften, daß er in ihren Tagen auf Erden erscheinen werde[6])." Wie speziell das Leiden und die Auferstehung des Herrn durch eine stattliche und stätige Reihe historischer Typen vorgebildet war, zeigt Jakob v. S. in seiner ersten Rede über die Kreuzigung Christi[7]).

Was von den geschichtlichen Typen gilt, das gilt in noch weit höherem Grade von den im Ceremonial-Gesetze enthaltenen Vorbildern. Durch Erfüllung dieses Gesetzes wurden dieselben fortwährend dem Volke vor Augen geführt, manche zu bestimmten

---

[1]) Mon. I. 21, 15 sq. cf. 33, 7 sqq.; 34, 41 sqq.; 40, 225 sqq. De Thamar v. 37 sq.

[2]) Mon. I. 21. 13 sq.

[3]) De Thamar v. 43 sqq.

[4]) Ib. v. 49 sq.

[5]) Mon. I. 33, 19 sq.

[6]) De Thamar v. 69 sqq.

[7]) Vgl. „Katholik" 1875 I. 269 ff.

Festzeiten, manche auch alltäglich, so daß von ihnen im vollsten Sinne des Wortes gesagt werden konnte: Dies diei eructat verbum. Wenn Jakob v. S. in unserer Rede (V. 23) sagt, durch die in den Schriften des Vaters enthaltenen Offenbarungen sei das Geheimniß des Todes des Gottessohnes „überliefert oder fortgepflanzt worden", so hat er wohl mehr an die stätige Wiederholung der Typen durch Beobachtung und Erfüllung des Ceremonial-Gesetzes, als an die bloße Lektüre desselben gedacht. Das nemliche syrische Wort[1]), welches an dieser Stelle und in der oben aus der Rede über Thamar mitgetheilten (V. 50) vorkommt, findet sich auch in der Rede von den zwei Sperlingen[2]), wo es heißt, daß durch Moses die Vorbilder des Todes Christi „fortgepflanzt" worden seien. So ging „ein großer Strom" des vorbildlichen Blutes durch das alte Testament, und die Vorbilder wiederholten sich, bis das Urbild erschien[3]).

Ueber den Reichthum der Typen, über ihren engen Zusammenhang mit dem Urbilde und ihre klare und einstimmige Beziehung auf dasselbe ist schwerlich je schöneres gesagt worden, als in unserer Rede. „Nicht so viele Wasser finden sich im großen Weltmeer, wie Moses' Schrift erfüllt ist von den Vorbildern unseres Herrn[4])." Bezüglich der ceremoniellen Typen ist ein Hauptgrund ihres Reichthums und ihrer Mannigfaltigkeit

---

[1]) Ethjabbal: (Die Lehre, die Häresie u. s. w.) ist überliefert, ist fortgepflanzt worden.

[2]) Mon. I. 45, 15

[3]) Ib. 59, 30; 46, 26 sqq. Man vergleiche mit dem hier über den Weg des Gottessohnes und über die hauptsächlich durch die Vorbilder vermittelte alttestamentliche Tradition Gesagten die herrliche 25. Rede des hl. Ephräm über die Ketzer, wo wir u. a. lesen: „Alle Vorbilder zogen auf jenem Wege einher, den Moses angebahnt, und in Erfüllung gingen sie auf dem Wege des Sohnes." „Dieß ist der Weg, den Abel ging und Henoch und Noe . . Siehe da eine Kette der Söhne des Lichts." Wir können nicht umhin, bei dieser Gelegenheit auch auf die 22. Rede gegen die Ketzer hinzuweisen, wo u. a. die bemerkenswerthe Stelle vorkommt: „Eben ist der Weg für die Einfältigen, dieser Weg ist der Glaube, der da Stationen aufstellte von Paradies zu Paradies (vom irdischen bis zum himmlischen)", und wo das Wort jubbâlâ von der Uebertragung und Fortpflanzung der kirchlichen Amtsgewalt, namentlich durch die Handauflegung, im alten wie im neuen Testament gebraucht wird. Es ist gewiß beachtenswerth, daß das nemliche Wort gebraucht wird, die Ueberlieferung der Lehre und die Fortpflanzung der Amtsgewalt zu bezeichnen.

[4]) De vacca rufa 25; cf. 13 sqq. 19 sqq. 43 sqq. etc.

ihre Insufficienz, eine wahre Erlösung und wirkliche Reinigung zu bewerkstelligen. Zudem mußten gegen die vielen Schäden auch vielfache Mittel angewendet werden, um wenigstens eine äußerliche und levitische Reinigung, freilich auch diese nur in Kraft des Urbildes[1]), zu Stande zu bringen. „Durch Gottes Blut (b'dem allâhâ) wurde Gottes Bild (ss'lem allâhâ) gesühnt . . Der Tod der Schafe gab dem Adam das Leben nicht, das Blut der Turteltauben löste nicht Eva's Bande, die Tödtung eines Stieres stürzte nicht die Mauern der Hölle, und das Blut eines Ziegenbockes bewirkte nicht die Auferstehung der Todten[2]).“ „Moses sah die Sünden, die von allen Seiten heranstürmten, und ihnen entgegen zu wirken brachte er Opfer dar in mannigfaltigster Abwechselung[3]).“

Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der historischen wie der ceremoniellen Typen sollte ferner entsprechen der Mannigfaltigkeit der historischen und dogmatischen Momente, welche im Erlösungswerke zusammentreffen, und „im vorbildlichen Kreuzweg[4])“ ihre Berücksichtigung finden mußten. Ein hervorragendes Beispiel, wie schon in einem einzigen Typus, wenn er nach allen Seiten hin angeschaut und erwogen wird, eine erkleckliche Anzahl solcher Momente zur Darstellung kommen, bietet eben der in unserer Rede behandelte. Die wichtigsten Momente der Leidensgeschichte findet Jakob v. S. in diesem Einen Vorbilde ebenso dargestellt, wie einige der wesentlichsten dogmatischen Punkte der Soterologie. Aber weit mehr noch zeigt sich dieser durch den vorbildlichen Zweck gebotene vielgestaltige Reichthum der Typen, wenn der ganze typische Apparat des A. T. ins Auge gefaßt wird. Jede von den vorbildlichen Personen hatte den kommenden Messias nach einer bestimmten Richtung zu repräsentiren; alle Gerechten hatten, jeder in seiner Weise, am vorbereitenden und vorbildlichen Baue der Kirche mitzuhelfen[5]); jeder ceremonielle Typus war ein einzelner Zug in dem Bilde des Erlösers;

[1]) Auf diesen Punkt legt Jakob ein besonderes Gewicht, sowohl in der unten mitgetheilten Rede (V. 107 ff., 225 ff., 269 ff.) wie in andern z. B. Mon. I. 46, 27 sq. 41 sq.; 67, 267 sq.

[2]) Ib. 59, 35 sqq. [3]) Ib. 46, 41 sq.

[4]) Vgl. V. 39 f. unserer Rede mit Mon. I. 59, 23 sq.

[5]) Mon. I. 29, 245 sq. „Lege den Grund zum großen Hause der Königsbraut, damit auf demselben fortbauen alle Gerechten und alle ihre Nachkommen.“

weßwegen Jakob v. S. den Moses gerne einen Maler nennt, der, um ein richtiges Bild zu Stande zu bringen, der verschiedensten Farben sich bedienen muß. Freilich reicht auch die größte Anzahl und bunteste Mannigfaltigkeit der Farben, welche die Typik des Ceremonial-Gesetzes ihm darbot, nicht hin, um ein adäquates Bild des Urbildes fertigen zu können. „Es gab keine (einzelne) Farbe, welche ihm genügt hätte, dein Bild zu gestalten, alle Farben mischte er untereinander, und auch das genügte ihm nicht[1]).“ Wie gerade ein bestimmter, im Ceremonial-Gesetz vorgeschriebener Typus mit Ausschluß aller andern geeignet war, eine bestimmte Wahrheit zur Anschauung zu bringen, wird beispielsweise in der Rede von den zwei Sperlingen[2]) gezeigt. Nachdem die Tödtung des einen und das Davonfliegen des andern von dem Tode und der Auferstehung Christi gedeutet worden, wird ausdrücklich beigefügt, daß unter allen Opfern, welche Moses in so mannigfaltigen Formen dargebracht, dieses einzige gerade diese vorbildliche Bedeutung gehabt habe. Aber durch die Zahl der Typen wird das einheitliche Ziel nicht verrückt. „Auf unsern Herrn beziehen sich alle die geheimnißvollen Weissagungen, und wäre dies nicht der Fall, so wären die der Wahrheit geltenden Offenbarungen ohne Zweck und Sinn[3]).“

Mit dieser einheitlichen Beziehung auf den Gottessohn hängt auch die Schönheit der Typen zusammen. „Nicht so licht ist der Himmel durch den Mond, der an ihm dahinwandelt, wie das Gesetz erglänzt durch seinen auf den Gottessohn bezüglichen Inhalt. Nicht so prachtvoll ist die Sonne durch die Lichtstrahlen, welche sie umgeben, daß sie mit der Schönheit des Sohnes sich vergleichen ließe, welche im Buche des Vaters zur Erscheinung kommt“[4]). Im Buche des Vaters, d. h. in den Vorbildern des Gesetzes, kommt nicht blos die Schönheit des Sohnes zur Erscheinung, der die Schönheit alles Schönen ist[5]), sondern auch die Schönheit und der Glanz seiner Kirche[6]).

---

[1]) Mon. I. 46, 33 sqq. cf. 57, 365; 58, 13 sqq. [2]) Ib. 49, 119 sq.

[3]) De vacca rufa 33 sq. Diesem seinem Lieblingsgedanken gibt unser Autor beredten Ausdruck in der Rede vom Wagen Ezechiels, Mon. II. 118, 653 sqq.

[4]) De vacca rufa 27 sqq. cf. 93. 289. [5]) Mon. I. 58, 5 sqq. 88, 380.

[6]) „Keine Makel haftet an ihrer Schönheit, so daß sie (wie Lia und die Synagoge) sich hätte verhüllen müssen, ihr Bild war Rachel, deren Anblick so schön, deren Antlitz so lieblich (Ib. 43, 303 sq. cf. 35, 69).

Und wie jegliche Schönheit auf den Menschen eine eigenthümliche Macht ausübt, so empfängt die Seele, welche auf die Geheimnisse des Gottessohnes ihren Blick richtet, von ihnen eine besondere Kraft, und wird in den Stand gesetzt, etwas vom Wesen ihrer Schönheit in sich aufzunehmen, und mit Liebe dieselbe kund zu thun[1]). Der Verfasser bekennt selbst, zum wiederholten Forschen nach der Bedeutung der Typen durch deren Schönheit angeregt worden zu sein[2]).

Diese Schönheit war aber im A. T. aus einem schon oben angedeuteten pädagogischen Grunde in geheimnißvolles Dunkel gehüllt, da die Verbalprophetien in einer Bildersprache, die Realprophetien in Bildern ohne Sprache redeten[3]). Dieses Dunkel ist gemeint, wenn bei unserm Autor unter Anspielung auf 2. Mos. 4, 10 Moses ein bloßer Stammler genannt wird[4]), wenn gesagt wird, daß in seinen Schriften über den Gottessohn zwischen den Zeilen zu lesen sei, und wenn die Rede ist von einem über den Inhalt seiner Worte gebreiteten Schleier[5]). Gerade von diesem Schleier der Prophetien und Vorbilder handelt ex professo Jakobs Homilie „über den Schleier auf dem Angesichte des Moses." Eben dort wird aber auch zugleich auch auf die Lichtstrahlen hingewiesen, welche dieß Dunkel durchbrachen. Schon die Wirkungen gewisser Vorbilder mußten eine Ahnung aufkommen lassen, daß unter der Hülle des Bildes eine Kraft verborgen sei, die dem Bilde als solchen ein für allemal nicht zukommen konnte[6]). Bei gewissen oft so kleinlichen, und für sich allein betrachtet, fast lächerlichen Vorschriften mußte jeder denkende Beobachter derselben ahnen, daß sie ihre Bedeutung nicht in sich selber haben, sondern auf „etwas Anderes" hinweisen[7]). Eben der Schleier auf Moses Angesicht, mit welchem die Worte des Isaias (24, 16) in Parallele gesetzt werden: Secretum meum mihi, secretum meum mihi, war ein deutlicher Fingerzeig, hinter den Worten und Zeichen der Prophetie einen tiefern, verborgenen Sinn zu suchen, war eine

---

[1]) Ib. 53, 240 sqq. [2]) De vacca rufa v. 289 sq.

[3]) Mon. I. 73, 451 sqq. Vgl. Reinke, Beiträge II, 61 ff.

[4]) De vacca rufa v. 59. [5]) Ib. vv. 22. 94.

[6]) Mon. I. 81, 177 sq.; 82, 215 sq.

[7]) Mon. I. 49, 109; 48, 101 sqq.: „verächtlich ist dein Opfer, wenn du nicht etwas Großes durch dasselbe darstellst. Lächerlich ist dein Thun, wenn es keine geheimnißvolle (vorbildliche) Bedeutung hat" u. s. w.

Mahnung zum Nachdenken, um den concreten Inhalt der Erfüllung, wenn auch erst nur in allgemeinen Umrissen, vorauszuahnen; daher heißt es in der vorliegenden Rede (V. 205 ff.): aus der äußern Form der alttestamentlichen Opfer habe sich schließen lassen, daß innerhalb dieser Vorbilder „etwas Großartiges sich abspiele" und „daß ein erhabener Tod die Welt erlöse."

Volle Klarheit und Tageshelle tritt erst mit der Erfüllung ein. Der Schleier, der auf Moses' Angesicht lag, wurde nur durch unsern Herrn gelüftet, das neue Testament trat ein und ergoß Licht über das alte; unser Herr ist die Sonne, die in der Welt aufgieng, die ganze Menschheit erleuchtete, und Typen, Bilder und Gleichnisse erklärte[1]); Christus ist der Arzt, der den Moses von seinem Stammeln befreite, so daß nun hell und klar das Wort der Prophetie erklingt, und auch in dieser Weise die Worte des Isaias (35, 6) sich erfüllen, daß die Zunge des Stummen gelöst wird[2]). Er, der bei seiner Geburt die Siegel der Jungfrauschaft nicht verletzte, zerriß bei seiner Kreuzigung die Siegel der Prophetie. „Die Schönheit der Jungfrauschaft ließ er unversehrt, wie sie war, die Schönheit der Prophetie, die verborgen war, enthüllte er[3])."

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß auch für Jakob v. S. die Erfüllung der Weissagungen und der Typen nach ihrer historischen wie auch ihrer dogmatischen Seite hin als das wichtigste hermeneutische Hilfsmittel zur Erklärung derselben gelten mußte[4]). Welch' ausgiebigen Gebrauch er von demselben machte, zeigt beispielsweise die hier mitgetheilte Rede. Daß er sehr feinfühlig war, um die betreffenden Vergleichungspunkte herauszufinden, wird Niemand in Abrede stellen; aber man kann auch nicht leugnen, daß er das richtige Maß nicht überall eingehalten und mitunter in naive Spielereien sich verloren habe[5]). Selbstverständlich kann er sich vielfach auf die

[1]) Mon. I. 77, 75 sqq. cf. 89, 425 sqq.

[2]) Ib. 84, 285 sqq. 86, 321 sqq.

[3]) Ib. 87, 361 sqq. Die Stelle enthält eine herrliche Parallele zwischen Moses und Maria, worin (V. 369) die Worte la'elaimûthâ natrâh b'dargâ dab'thûlûthâ auf Is. 7, 14 hinzuweisen scheinen.

[4]) Vgl. Reinke. Beiträge II, 50.

[5]) So z. B. in der Rede über Jakob, Rachel und Lia, Mon. I. 35, 77 sqq. wo er die Thränen, welche Jakob vergoß, als er Rachel küßte, allzu gesucht auf das Leiden Christi bezieht.

Schriften des N. T. berufen; namentlich ist der hl. Paulus, dieser „tiefe Abgrund[1])“ der apostolischen Lehre, sein oft citirter Gewährsmann[2]). In der Rede über die zwei Böcke[3]) bekennt er, seine Seele habe das Bild des Gottessohnes aus der Lesung der prophetischen Schriften concipiert, damit sein Geist es mit den Farben der apostolischen Lehre ausführe und male. Aus dem Gesetze, fügt er bei, haben des Sohnes Vorbilder wie Lampen hervorgeglänzt, im Evangelium aber sei sein Lichtglanz klar, wie der Tag. Was übrigens die Argumentationsweise des Jakob anlangt, wo es sich um die Annahme oder Nichtannahme eines Typus handelt, so ist dieselbe durchweg basirt auf der Eingangs hervorgehobenen Ueberzeugung von der prophetisch-providentiellen Leitung der ganzen alttestamentlicher Oekonomie einerseits und von der Inspiration der alttestamentlichen Schriften überhaupt, sowie speziell von der prophetischen Inspiration des Ceremonial-Gesetzes andererseits. So läuft die Beweisführung meist auf die mehr oder minder klar ausgesprochene Alternative hinaus: Man muß entweder annehmen, die alttestamentliche Geschichte ist unter spezieller göttlicher Leitung gewesen und die Schrift ist auch ihrem gesetzlichen und historischen Theile nach inspirirt; oder die gesetzlichen Vorschriften sind zum großen Theile absurd und lächerlich[4]), manche geschichtlichen Nachrichten nicht nur anstößig wegen der erzählten Thatsachen, sondern auch wegen der Art und Weise, wie dieselben referirt werden[5]). An überaus zahlreichen Stellen begegnen wir der auch in unserer Rede wiederholt (v. 125. 176) vorkommenden Frage: Wenn es sich nicht also verhält, wie ich sage, wozu dann ..?[6]) Es liegt auf der Hand, daß die Spitze dieses Argumentes nicht bloß gegen die am alttestamentlichen Standpunkt festhaltenden Juden gerichtet ist, sondern auch gegen diejenigen, welche das übernatürliche Moment in der Geschichte sowohl, wie in der Schrift des Alten Testamentes prinzipiell zwar anerkennen, bei der Lösung einzelner Fragen aber vom rationalistischen Standpunkt sich nicht lossagen können. —

---

[1]) Mon. I. 79, 129.
[2]) Ib. 34, 27 sqq. 79, 113 sqq. 80, 163 sq. 83, 245.
[3]) Ib. 58, 3 sqq. [4]) Ib. 48, 101 sqq. Vgl. oben S. 104, Note 6.
[5]) De Thamar v. 145 sqq. Cf. Mon. I. 26, 165; 50, 157.
[6]) Mon. I. 26, 165 sq. 50, 157 sq. etc.

Als nothwendige Vorbedingung, um für den wahren, tiefern Sinn der heiligen Schrift empfänglich zu sein, fordert Jakob in unsrer Rede (V. 49 ff. vgl. 287. 293) die Liebe, die Hinneigung der Seele zu Gott und Losschälung derselben vom Irdischen. Es ist dieß ein Gedanke, der in den mannigfachsten Wendungen auch in den übrigen Reden wiederkehrt. Bald ist es die Liebe zu Gott, bald die liebevolle Hingabe an den Gegenstand, die vom Redner, wie von den Zuhörern gefordert wird[1]). In der Rede „Ueber den Palmsonntag"[2]) kommt ein herrlicher Passus über die Demuth vor, als Bedingung, die Schönheit der Schrift zu sehen. Besonders nachdrücklich wird an verschiedenen Stellen hervorgehoben, daß als Vorbedingung zum richtigen Verständniß der Schrift der Glaube unerläßlich sei. „Staunenswerth sind die Geheimnisse (Vorbilder), deren Moses waltete, aber nur durch das Ohr des Glaubens werden sie vernommen[3])." Der Glaube allein ermöglicht es zu sehen, was Moses verborgen[4]). Mit gläubigem Sinn muß z. B. die Geschichte Thamars angehört werden, wenn man an ihr nicht Anstoß nehmen will[5]). Glaube und Liebe werden an letzter Stelle im engsten Zusammenhange gedacht. In der Rede über den Wagen des Ezechiel[6]) sind es die Liebe, der Glaube und das Vertrauen, in Kraft deren er den erhabenen Gegenstand zu besprechen sich anschickt.

Wie nothwendig nach Jakob v. S. zum Verständniß der heiligen Schriften das Licht von oben sei, drückt er in der vorliegenden Rede (V. 1. ff.), wie anderswo[7]) in den Gebeten aus, worin er um den Beistand der göttlichen Gnade fleht. Die großartigste Anrufung ist wohl jene in der Rede über den Wagen Ezechiels[8]). Interessant ist auch die Stelle in der Rede über Thamar (V. 3. f.): „Komme mein Herr und mein Gott,

---

[1]) Cf. Mon. I. 21, 1 sqq.; 52, 209 sqq.

[2]) Sechs Homilien des heiligen Jakob v. S. aus syr. Handschriften übersetzt von P. Pius Zingerle. Bonn 1867. S. 41 f. „In den hl. Schriften, die voll der Demuth, sollen wir nicht mit Hochmuth lesen; denn wenn die Seele sich nicht noch unter den Staub hinab erniedrigt, kann sie die Schönheit der Schrift nicht sehen, weil eben dort ihre Schönheit ist, wo ihre Demuth gesehen wird."

[3]) Mon. I. 51, 195 sq.

[4]) Ib. 48, 100.

[5]) De Thamar v. 141 sqq.

[6]) Mon. II. 78, 31 sqq.

[7]) Mon. I. 45, 1 sqq.; 75, 11 sqq.

[8]) Mon. II. 76, 1 sqq.

und wie in eine hohle Flöte hauche deinen Odem in mich, daß ich von Liebe bewegt einen harmonischen Klang gebe[1]). „Flöte des heiligen Geistes“ war ja Einer der Ehrennamen, den Jakob in der syrischen Kirche führte. Daß aber bei obigen und ähnlichen Bitten an eine Privatinspiration zur Auslegung der heiligen Schriften nicht zu denken sei, geht aus der klassischen Stelle hervor: „Willst du eindringen in die (heiligen) Schriften, so nimm die Lehre als Leuchte und mit ihrer Hilfe wirst du im Stande sein, verborgener Dinge Herrlichkeit zu sehen[2]).“ Was hier unter der „Lehre“, welche von der heiligen Schrift unterschieden und als deren Leuchte bezeichnet wird, zu verstehen sei, ist um so unzweifelhafter, wenn man hinzunimmt, welches Gewicht Jakob v. S. auf den Glauben legt, unter dessen „Regungen“ die Schrift gelesen werden soll[3]).

---

[1]) Cf. Mon. I. 78, 37 sq.
[2]) Ib. 33, 9 sqq.
[3]) Ib. 48, 100.

Recensionen.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von Dr. Ludwig Pastor, a. ö. Professor der Geschichte an der Universität zu Innsbruck. I. Bd. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II. Freiburg i. Br. Herder. 1886. XLVI. 723 S. gr. 8°. Preis M. 10.

Vorstehendes Werk kann von den Geschichtsforschern und den Geschichtsfreunden, von allen Gebildeten und zumal von den Katholiken nicht anders als mit höchster Freude begrüßt werden. Wenn Etwas Gegenstand von allgemeinem Interesse ist, so ist es die Geschichte derjenigen, auf welche zu jeder Zeit die Augen der gesammten christlichen Welt gerichtet sind und welche in ihrer Art und in ihrer Bedeutung einzig auf dem Erdkreis dastehen. Ihre Geschichte behauptet, seitdem Christus das Papstthum gestiftet, den ersten Platz in der Geschichte der Menschheit. Unter ihnen verdienen aber die Päpste des ausgehenden Mittelalters ganz besondere Berücksichtigung. Kein Verständniß der Gegenwart ohne Kenntniß der Vergangenheit. Man muß die Zustände der Kirche des XIV. und XV. Jahrhunderts vor Augen haben, um jene zu begreifen, welche sich aus ihnen entwickelten. Aber gerade die Geschichte der Päpste dieser Zeit war bis jetzt am meisten vernachlässigt. Mit Recht beklagen A. v. Reumont und de Rossi, daß selbst der gefeiertste derselben, Nicolaus V., noch nicht seinen Geschichtschreiber gefunden. Schlimmer noch, wir besitzen für diese Geschichte nichts, absolut nichts Genügendes. Und doch hat die historische Forschung seit den letzten Jahrzehnten einen ungeahnten Aufschwung genommen, überall öffneten sich Archive und Bibliotheken mehr

als jemals der freien Benutzung, unter ihnen steht das Dank der Weisheit Leo's XIII. geöffnete Vaticanische Archiv als das reichste und wichtigste in erster Linie. Zugleich ist ebenso riesenartig wie das ungedruckte das gedruckte Geschichtsmaterial angewachsen; auch dieses harrt seiner Verwerthung. Dazu kommt noch, daß die Geschichte nur zu lange und zu sehr die Domäne akatholischer und kirchenfeindlicher Schriftsteller gewesen ist. Haben sie nun auch mit Ranke u. A. nicht selten dem civilisatorischen Wirken der Päpste glänzende Seiten gewidmet, so sind sie doch im Allgemeinen zu viel von vorgefaßten Ideen erfüllt, als daß man von ihnen unparteiische Würdigung nach den Gesetzen historischer Wissenschaft erwarten dürfte.

Diesen Anfordungen der historischen Wissenschaft hat der Verf. in Bezug auf die gedachte Periode auf eine wahrhaft ausgezeichnete Art entsprochen. Wie reiches neues Quellenmaterial er zu Tage gefördert hat, bezeugen der Catalog der mehr als Hundert von ihm benutzten Archive, die fortwährend wiederkehrenden Detailmittheilungen aus Handschriften, die Actenstücke im Anhang, die Fülle der gesammten gewonnenen Aufschlüsse. Ungemeine Arbeitskraft war hiezu erforderlich; denn z. B. für das nur dreijährige Pontificat Calixtus III. allein besitzt das päpstliche Geheim-Archiv 38, das römische Staatsarchiv 2 Bände, anderer neu aufgefundener Acten im Archiv des Lateran nicht zu gedenken. Mit welch minutiöser Sorgfalt P. verfahren ist, erhellt aus den sorgfältig angemerkten Fundorten von 18, 20, 25 Archiven, in welchen sich die Handschriften bald der Abhandlung eines Humanisten, bald der Predigten eines Papst Clemens VI., bald einer andern interessanten Schrift finden. Ebenso umfassend zeigt sich P. in der Beherrschung des gedruckten Materials. Nur die Titel der wiederholt citirten Bücher füllen 23 Seiten kleinen Druckes; unter ihnen finden sich aber auch viele bändereiche Zeitschriften und Sammelwerke, und es dürfte P. kaum etwas von Bedeutung für unsere Zeit entgangen sein, was sich in dieser Masse zerstreut findet.

Ebenso groß als in der Herbeischaffung des Materials ist das Verdienst des Verf. in dessen Verwerthung. Gewissenhafte Erforschung der geschichtlichen Wahrheit zeigt sich als hervorstechender Grundzug des ganzen Werkes. „Geschichte ist Wahrheit," schrieb Damberger einmal, „oder sie ist nichts." An diesem Grundsatz kann der Katholik auch den Päpsten gegenüber um so fester halten, als sich Papst Leo XIII. ganz ähnlich ausgesprochen: primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat. Treu sucht

P. die Geschichte zu geben, wie sie ist; Beweis das Leben eines jeden Papstes, das er darstellt. Auch Päpste bleiben Menschen, und sind daher nicht frei von menschlichen Schwächen. P. verhehlt sie nicht, aber man sieht, es ist die Wahrheitsliebe, die ihn führt, ohne jenen Geist der Tendenz, der Bitterkeit, der Uebertreibung, der uns bei den meisten tonangebenden Geschichtsbaumeistern so unangenehm entgegentritt. Auf Einzelheiten können wir uns nicht einlassen. Doch sei Beispiels halber eine gerade in neuester Zeit geführte heftige Controverse betreffs des bekannten Cardinals Rodrigo Borgia (Alexander VI.) erwähnt. Ollivier, Leonetti, Clément traten übereifrig für den Cardinal in die Schranken, P. gibt uns den Mahnbrief Pius' II. selbst an den leichtfertigen Cardinal, und seine Bemerkungen dazu zeigen sein hierin wie durchgängig besonnenes, das Schlechte überall tadelndes Urtheil. Soviel zur Charakteristik der Leistung im Allgemeinen.

Die Anlage des Werkes ist natürlich und sachgemäß. Es zerfällt in vier Bücher oder Haupttheile. Der erste gibt einen „Rückblick auf die Geschichte der Päpste vom Beginn des avignonesischen Exils bis zur Beendigung des großen Schisma," 1305—1417. Im zweiten wird „die Wiederherstellung der päpstlichen Macht und ihr Kampf mit der conciliaren Opposition" (1417—1447) gezeigt. Die Charakteristik der beiden folgenden Epochen geben treffend ihre Titel: Nicolaus V., der Begründer des päpstlichen Mäcenats, 1447—1455. Calixtus III., der Vorkämpfer der Christenheit gegen den Islam, 1455—1458. Dem Ganzen geht, dem Titel des Werkes entsprechend, eine Einleitung voraus: „Die literarische Renaissance in Italien und die Kirche."

Diese Einleitung ist geradezu meisterhaft, ganz geeignet, den Leser gleich von vornherein zu gewinnen. Zunächst kennzeichnet P. die zwei entgegengesetzten Strömungen, welche sich schon in den Anfängen dieser großartigen Geistesbewegung geltend machen und als deren eigentliche Begründer und Repräsentanten Petrarca und Boccaccio vortrefflich geschildert werden. Die eine, die christlich ideale, steht mit Petrarca auf dem Boden der Kirche; mit der Begeisterung für das classische Alterthum wußte er die gläubige Gesinnung des Christen zu verbinden, das Evangelium stand ihm höher als Plato und Cicero, und es ist der Altar des Apostelfürsten zu St. Peter, auf den er nach seiner Krönung als Dichter auf dem Capitol den Lorbeerkranz niederlegt. Im schneidendsten Gegensatze zur Reinheit seiner Sonette stehen die unlauteren Producte der Feder Boccaccio's, er repräsentirt die frivol-heidnische Richtung, ihre Sinnlichkeit und ihren Schmutz, die Verhöhnung christlicher Zucht und Sitte. Verfiel er auch nicht dem Unglauben und bekannte er selbst, reuig von seinen Verirrungen zurückgekehrt, lieber auf die Wissenschaften als auf den Glauben verzichten zu wollen, so gingen doch Andere auf der einmal

betretenen schlüpfrigen abschüssigen Bahn weiter, und der gottlose Marsuppini, der cynische Valla, der obscöne Beccadelli, der gleich schamlose Filelfo sprachen unumwunden der heidnischen Renaissance und Lebensansicht das Wort. Um so wohlthuender treten uns Manetti, Freund Eugens IV. und Nicolaus' V., der Camaldulenser Traversari, Tortelli, der erste Bibliothekar der Vaticana, Vittorino da Feltre, „der größte italienische Pädagoge" dieser Periode, und andere liebenswürdige und hellleuchtende Gestalten des christlichen Humanistenkreises entgegen.

Dem hier in allgemeinen Umrissen gegebenen folgt unter den einzelnen Pontificaten die allmälige Entwicklung der Renaissance, ihr Eindringen in die Curie, die Anstellung leider auch schlimmer Humanisten an derselben mit den Nachweisen, wie es dazu gekommen, der Aufschwung der Bewegung anläßlich der Concilien von Constanz und Basel, auf welchen der Humanismus „zuerst die Weltbühne betrat," seine Förderung durch den jahrelangen Aufenthalt Eugens IV. zu Florenz, dem Hauptsitz der Schöngeister, denen sich Parentucelli zugesellt, mit welchem endlich „die christliche Renaissance den päpstlichen Thron besteigt."

Ein besonderes Verdienst dieser Darstellung besteht in der richtigen Würdigung der Renaissance und ihrer Cultur in Italien. P. gibt Licht wo Licht, Schatten wo Schatten ist, man gewinnt ein der Wahrheit mehr entsprechendes Bild, als es Burckhardt und Geiger, Anderer nicht zu gedenken, gegeben. Erblicken wir andererseits Gegner des Humanismus von der Zeit seines Entstehens an auf streng katholischer Seite, so ist P. weit entfernt, mit ihnen wegen der Gefahren, Mißbräuche, Ausgeburten der classischen Studien über diese selbst den Stab zu brechen. Was er hierüber schreibt, verdient höchste Beachtung und ist auch heutzutage nichts weniger als überflüssig.

Kommen wir nun zur eigentlichen Geschichte der Päpste. Sie beginnt mit einer übersichtlichen Darstellung der traurigen Lage der Kirche, welche der Aufenthalt der Päpste zu Avignon geschaffen. Gleich weit von Uebertreibung wie von Schönfärberei entfernt, schildert der Verf. die Schädigung der universellen Stellung und der Macht des Papstthums durch die Abhängigkeit von Frankreich, den Verfall des kirchlichen Lebens, die Uebelstände und Mißbräuche, die sich trotz der persönlichen anerkannten Verdienste der Päpste eingeschlichen. Diese Schilderung war nothwendig, weil es sich um die Kenntniß jener Zustände handelt, aus welchen das heilloseste aller Schismen hervorgegangen ist und welche jene Reform nothwendig machten, die ebensowohl von den Gegnern Roms gefordert als von seinen begeistertsten Anhängern, einem Alvaro Pelayo, einer heiligen Katharina von Siena mit Sehnsucht herbeigewünscht wurden. Schisma und Reform, das waren die zwei Cardinalpunkte, welche fortan für lange Zeit die Geister in Athem halten sollten.

Auch die zwei folgenden Kapitel: „Das Schisma und die großen häretischen Bewegungen" und „die Synoden von Pisa und Konstanz" sollen nur einen „Rückblick" bieten, diese Ereignisse gehen ja der Renaissanceperiode voraus. Gleichwohl

tritt schon hier des Verf. reiche Durchforschung der Archive zu Tage.

Erwähnt seien die Beiträge aus den Berichten des Bischofs Nicolaus von Viterbo und des Christoph von Piacenza über die Wahl Urbans VI., und aus den für die Kenntniß der damaligen Lage hochinteressanten Schriften des großen Erzbischofs von Prag Johann von Jenzenstein und des Franz de Aguzzonis. Wir verstehen diese Beiträge um so mehr zu schätzen, als wir selbst nach sorgsamer Durchsicht der im Vaticanischen Geheimarchiv befindlichen, nicht vollständig erhaltenen Regesten Papst Urbans VI. fanden, daß in denselben nichts von Bedeutung erhalten, was nicht Raynald und Bzovius mitgetheilt haben.

Von dem am 8. April 1378 zum Papst (Urban VI.) gewählten Bartolomeo Prignano[1]) schreibt besagter Christoph von Piacenza an den Herzog Ludwig von Gonzaga: „Ich bin sicher, daß er die Kirche Gottes gut regieren wird und ich wage es zu sagen, daß die Kirche seit hundert und mehr Jahren keinen ähnlichen Hirten gehabt hat.“ Gleichwohl zählt sein Pontificat zu den unglücklichsten. Am 20. September brach das Schisma aus. P.'s Urtheil über ihn ist gleich dem der meisten Historiker hart, nicht so maßlos ungerecht hart, wie das eines Gregorovius, dennoch unseres Erachtens zu hart; wir hätten wenigstens, wollten wir in Details uns einlassen, Reserven zu machen. In der Hauptsache aber sind wir einig; Urban VI. ist uns eines der warnendsten Beispiele in der Geschichte, daß aller Eifer für das Wohl der Kirche, der rechtlichste, unbescholtenste Charakter und die reinste Absicht nicht genügen, wenn mit dem fortis in re nicht das suavis in modo gepaart ist. Ob aber auch ein milderes Benehmen des Papstes das Schisma verhindert hätte, darf man um so füglicher dahingestellt sein lassen, als uns P. belehrt, daß, seitdem Clemens V. seinen Sitz in Frankreich aufgeschlagen, ein Schisma drohend über der Kirche schwebte und schon unter Urban V. und Gregor XI. auszubrechen drohte, und auch später wieder auf Anstiften französischer Prälaten unter dem milderen Eugen IV. ausgebrochen ist.

Daß die Hauptschuld an der Entstehung des Schismas jedenfalls nicht auf Urban VI., sondern auf die Cardinäle fällt, und welche drei Motive sie dazu trieben, wird französischen Historikern gegenüber auf das klarste dargethan. Sie hatten gehofft, in Urban ein gefügiges Werkzeug geschaffen zu haben, er war bestrebt, den übermächtigen französischen Einfluß zu brechen; sie dachten noch immer daran, in die lachende Provence zurückzukehren, er schnitt ihnen jede Aussicht dazu ab; er begann endlich mit der Reform von oben, bei der Curie, trug selbst ein härenes Bußgewand, eiferte gegen Mißbräuche, Luxus, weltliches Leben — hinc irae.

Die zwei dunkelsten Punkte des Pontificates Urbans VI. sind auch nach den Forschungen P.'s noch dunkel geblieben: der Ursprung des Zer-

[1]) Die Ernennung Bartholomaei Prignani canonici Neapolitani decretorum Doctoris in diaconatus ordine constituti zum Erzbischof von Acerenza, dat. XI. kal. april. a. 1 (22. März 1363) und die Roberts von Genf (Gegenpapst Clemens) zum Bischof Camacens. (*leg.* Camerac. Cambrai) V. Id. Oct. a. 6 (11. Oct. 1368), diese bis jetzt nicht genau gekannten Daten, entnehme ich dem Liber provisionum de ecclesiis Urbans V. im Cod. Msc. XXXVII. 37 der Bibliothek Barberini zu Rom.

würfnisses der Königin Johanna von Neapel mit Urban VI., wodurch der Ausbruch des Schismas vorzüglich ermöglicht wurde, und die spätere Verschwörung eines Theils der Cardinäle mit König Karl von Neapel gegen Urban VI. Bezüglich des ersten bemerkt er, daß nur die Auffindung neuer Acten Klarheit schaffen kann. Wäre Dietrich von Nieheim wirklich jene zuverlässige Geschichtsquelle, als welche er so häufig gerühmt wird, so würde er uns den gewünschten Aufschluß bieten. Allein hierin wie in so vielen andern ernsten Fragen ist er entweder stumm oder unbefriedigend und behilft sich mit abgeschmackten Anekdoten[1]). Auch bezüglich des andern Punktes gelten P.'s Worte: „Eine eingehendere Erforschung dieser arg vernachlässigten Zeit ist dringend zu wünschen." Vielleicht kommt mehr Licht, wenn einmal aus den jüngst bekannt gewordenen 378 Registres Angevins in folio im Archiv zu Neapel Näheres mitgetheilt wird.

Die durch das Schisma angestiftete Verwirrung erreichte ihren Gipfel, als das After-Concil von Pisa Papst Gregor XII. und Benedikt XIII. entsetzte und mit der Wahl Alexanders V. der erstaunten Welt das Schauspiel dreier Päpste bot. Unser Verf., welcher Geschichte und nicht Kirchenrecht oder Dogmatik schreibt, begnügt sich betreffs der zahlreichen hier einschlägigen theologischen Fragen, das Wesentliche mitzutheilen und für nähern Aufschluß auf Cardinal Hergenröther, Bischof v. Hefele, Dr. Heinrich und andere Autoritäten zu verweisen. Es freut uns, den Kern der Frage in kirchenrechtlicher Beziehung richtig gegeben zu sehen. War Urbans VI. Wahl gültig, — und sie war es ohne allen Zweifel — so waren seine Nachfolger Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregor XII. die allein rechtmäßigen Päpste. War aber Gregor XII. rechtmäßiger Papst, so war das Verfahren der Pisaner Synode ungesetzlich und Alexander V. war ebenso wenig legitim als diese hauptlose Synode.

Praktisch stand indeß die Sache doch nicht so klar vor Aller Augen. Gregor XII. war auf Grund einer Wahlcapitulation gewählt, kraft der er gewisse Verpflichtungen zur Herstellung der kirchlichen Einheit eingegangen hatte. Hat er sein Wort gehalten? Und wenn nicht, was dann? In letzterem Falle, sagt P. mit Recht, hat er gesündigt, aber sein Pontificat nicht verloren. Erstere Frage verliert hiemit an Bedeutung. Bekanntlich wird sie häufig verneint; auch P. meint, daß es dem von seinen Verwandten beeinflußten Papste mit der Union nicht Ernst gewesen und daß er dem gegebenen Versprechen

[1]) Beachtenswerth ist ein von P. gegebenes Document, laut welchem noch am 24. Juni 1378 einer der vorzüglichsten Beförderer des Schismas, der neapolitanische Kanzler Spinelli sich der höchsten Gunst Urbans erfreute.

entgegen neue Cardinäle ernannt habe, die Hauptschuld habe sein Rathgeber der Erzbischof Giovanni Dominici von Ragusa getragen. In der That war der Abfall von sieben seiner Cardinäle und das Concil von Pisa die Folge. Wir glauben, die Anschauung dieser Historiker ist allzusehr von D. v. Nieheims Autorität beeinflußt; dieser aber war Parteimann, er hatte sich auf die Seite der abtrünnigen Cardinäle geschlagen, schrieb aus Sonderinteresse in leidenschaftlichster Erregung und war, wie P. selbst mit Lenz bemerkt, „in Darstellung wie Urtheil maßlos." Unseres Erachtens hat Gregor XII. seine Pflicht gethan; nachdem seine Versuche zur Beendigung des Schismas an der Perfidie seines Gegners Benedikt gescheitert, creirte er vier neue Cardinäle, ausgezeichnete Männer, deren Tugend sie dieser Ehre würdig machte; zweien derselben hat P. in der Folge solches Lob gespendet, daß wir dem kein Wort zuzufügen nöthig haben. Soviel scheint uns schon nach den bis jetzt bekannten Quellen festzustehen; daß aber die gegen Gregor XII. gesponnenen Intriguen noch nicht gänzlich enthüllt sind, betonte Höfler, und auf das in den Archiven von Florenz und Lucca befindliche, noch nicht hinlänglich verwerthete urkundliche Material macht P. selbst mit Reumont aufmerksam, und dieses Material dürfte um so wichtiger sein, als Florenz eine für Gregor XII. verhängnißvolle Rolle gespielt hat. Mit Genugthuung verweisen wir auf die ausführliche, stets auf Belege gestützte unparteiische Auseinandersetzung des Verlaufs der durch das Aufgeben des gesetzlichen Bodens nur vermehrten heillosen Verwirrung. Klar schildert P. die Unerträglichkeit der geschaffenen Lage, die zunehmende Ungewißheit, wo Recht und wo Unrecht, die Verzweiflung der Geister, aus dem unentwirrbaren Labyrinth herauszukommen, die neue Theorie von der Oberhoheit des Concils über den Papst als das einzige Auskunftsmittel in der Noth, den revolutionären Charakter des Concils von Constanz und seine Reformpläne, bis endlich nach Absetzung Johannes XXIII. Papst Gregor XII. großmüthig auf seine Würde verzichtete. Johannes' Absetzung vernichtete das Werk der Pisaner Synode, mit der Anerkennung Gregors vor seiner Entsagung wurde wieder der Rechtsboden betreten, und die Wahl Cardinal Oddo's (Martin V.) aus dem römischen Geschlechte der Colonna zum Papste gab der Kirche endlich die heißersehnte Einheit.

Mit Martin V. war zwar das Schisma beendet, allein zahllos waren die Wunden, welche es der Kirche geschlagen; jetzt galt es sie zu heilen, selbst mit dem Messer. Ueberall, so weit das Auge schaute, erblickte es Ruinen, jetzt hieß es,

fort mit dem Schutt und aufbauen. Papst Martin begann die Restauration in jeder Hinsicht, die Restauration Roms, die Restauration des Kirchenstaates, die Restauration oder besser Reform der Kirche. Die Restauration Roms, das bei der Abwesenheit der Päpste ein großes Trümmerfeld geworden war; man würde es nicht glauben, bis zu welchem Grade der Ruin der entsetzlich verwahrlosten und verarmten Stadt, in welche selbst Wölfe des Nachts aus der verödeten Campagna drangen, geschritten war, wenn nicht der Schilderung die Quellenbelege zur Seite stünden. Der Papst war der Retter in der Noth; in der Wiederherstellung der Kirchen wetteiferten mit ihm die Cardinäle, die Stadt gewann alsbald ein anderes Aussehen, die Gegenwart des Papstes bewährte ihren gewohnten Zauber der Anziehungskraft. Nicht ohne Ueberraschung werden die Leser ersehen, welche hervorragende Stellung unter den Ausländern die Deutschen einnahmen, wie zahlreich sie in der päpstlichen Hofhaltung, in den Behörden der Verwaltung und Justiz, in den Künsten und den mannigfaltigsten Gewerben vertreten waren, so daß sie bald eigene Gilden bilden konnten. Ebenso glücklich war Papst Martin in der Wiederherstellung des Kirchenstaates, bei welcher fast von vorne begonnen werden mußte. Mit Recht ward er als „das Glück seiner Zeit," als „Vater des Vaterlandes" gepriesen.

Bezüglich der Reform der Kirche kann P. dem Papste nicht das gleiche Lob spenden. Er verkennt hiebei nicht, was Papst Martin in der Abschaffung mancher Mißbräuche, in dem Abschluß von Concordaten, in seinem erfolgreichen Eintreten für die Rechte und Freiheit der Kirche, in der Hebung des kirchlichen Sinnes, in der Reform der Orden, des Clerus, des Collegiums der Cardinäle, in der Tilgung der letzten Spuren der Kirchenspaltung geleistet; verkennt auch nicht die Schwierigkeiten, welche einer durchgreifenden Reform sich entgegenstellten, meint jedoch, dies könne die Vertagung der Reform wohl erklären, nicht aber entschuldigen. Was er zum Beweise anführt, zeigt allerdings die Unbefangenheit seiner Forschungen, möchte aber doch immerhin einem Zweifel Raum gestatten, ob er die Schwierigkeiten der totalen Reform unter den gegebenen Verhältnissen nicht unterschätzt hat.

Die große Frage der Reform der Kirche bewegte die Geister noch gewaltiger unter Papst Eugen IV., vor ihr trat alles übrige in den Hintergrund.

Das den Constanzer Beschlüssen gemäß bereits von Eugens Vorgänger berufene Concil zu Basel nahm sie in die Hand, aber alsbald trat auch eine derartige innere Zerfahrenheit

zu Tage, eine solche Kette von Uebergriffen, Verirrungen und Streitigkeiten über die höchste Machtvollkommenheit des Concils, ein so aggressives Vorgehen gegen den Papst, dem man endlich mit Erneuerung der traurigsten Zeiten der Kirchengeschichte einen Gegenpapst, den letzten in der Geschichte des Papstthums, Felix V.[1]), entgegensetzte, daß man am liebsten vor dem widerwärtigen Schauspiel den Blick ganz abwenden möchte.

In diesen Schilderungen zeigt sich das Talent des Verf. Er versteht es vortrefflich, das Nebensächliche auszuscheiden, seinen Stoff zu beherrschen und das Interesse zu erregen, man folgt mit gespannter Erwartung dem Verlauf der Krisis. Auch er betont die Nothwendigkeit der Reform, aber er läßt u. A. das Urtheil eines unterrichteten deutschen Zeitgenossen vernehmen, welcher die verlangte allgemeine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern damals für praktisch undurchführbar erklärte. Er kennzeichnet richtig die Tendenz der Baseler als einen revolutionären Versuch der Umgestaltung der monarchischen Kirchenverfassung und zeichnet drastisch das Gebahren der Concilsfanatiker, meist Franzosen. „Entweder," sagte ein solcher Bischof, „müssen wir den apostolischen Stuhl aus den Händen der Italiener reißen, oder ihn so rupfen, daß nichts daran liegt, wo er bleibt."

Mitten in diese unheilvollen Conflicte fällt ein lichter freundlicher Sonnenstrahl aus dem umwölkten Himmel, die Union der orientalischen Kirchen, der Griechen, der Armenier[2]), der Jakobiten, der Nestorianer, des Königs Stephan von Bosnien, ein gewaltiger Schlag für die Baseler; denn nicht zu ihnen, sondern nach Florenz, wohin der Papst das Concil verlegt hatte, hatten sie sich alle gewendet; ubi Petrus, ibi ecclesia! Gleichwohl schlossen sich Anfangs die Herzöge von Savoyen und Mailand, Herzog Albrecht von Bayern-München, Herzog Albrecht von Oesterreich, die Schweiz u. A. an Felix V. an, König Alfons von Aragonien sowie Schottland hielten es mit den Baselern, Frankreich und das römisch-deutsche Reich nahmen eine eigene, neutrale, halbschismatische Sonderstellung ein. Wie es dessen ungeachtet dazu kam, daß Eugens IV. Festigkeit in

---

[1]) Betreffs Felix V. verdiente Papebrochii AA. SS. Supplem. apologet. p. 245 Berücksichtigung

[2]) Das Werk des Erzbischofs von Achrida, Dr. Balgy, über die armenische Union (Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum c. eccl. Romana in concilio Florentino, Vindob. 1878) hätte Erwähnung verdient, wenn auch des Verf. Meinung, die ununterbrochene Union einer armenischen Kirche datire von diesem Concil, nicht allgemein Beistimmung finden dürfte.

dem größten Kampf, den je ein Concil gegen Rom geführt, den Sieg errang, muß man bei dem Verf. nachlesen. Den Hauptantheil, welchen an dieser glücklichen Wendung Enea Silvio de Piccolomini (Pius II.), früher selbst im Dienst der Baseler und des Gegenpapstes, hatte, gibt ihm Gelegenheit, eine höchst gelungene Lebensskizze und den ganzen Entwicklungsgang dieses viel verunglimpften Mannes, eines der glänzendsten Geister des Jahrhunderts zu entwerfen.

Damit stehen wir an der Glanzperiode der behandelten Geschichtsepoche, dem Pontificat des unvergleichlichen Nicolaus V., welches einen der Wendepunkte in der Geschichte des Papstthums und der Cultur bezeichnet. Gerne möchten wir länger hier verweilen, wenn es der Raum gestatten würde. Aber schon die Mannigfaltigkeit der besprochenen Ereignisse und die großartige Vielseitigkeit des Schaffens Nicolaus V. auf künstlerischem und literarischem Gebiete verbietet, uns in Einzelheiten zu verlieren. Auch kirchenfeindliche Schriftsteller haben diesen Papst als einen Mann von unsterblichem Verdienst gepriesen. Der Verf. nimmt ihn u. A. gegen den Vorwurf eitler Ruhmsucht in Schutz; Nicolaus war ganz von der hohen Idee geleitet, es gereiche nur zur Festigung des Kleinodes des Glaubens und der Autorität des römischen Stuhles, den Sitz des Papstes, die Hauptstadt der Christenheit auch als Hauptsitz der Wissenschaft, Kunst und Literatur strahlen zu sehen.

Wir können leider auch auf das erhebend beschriebene Pontificat seines Nachfolgers Calixt III. nur kurz hinweisen. Dieser Papst überragte an Scharfblick betreffs der Türkengefahr, an Opfermuth und trotz seiner nahezu 80 Jahre auch an Thätigkeit alle Fürsten seiner Zeit. Wir führen aus seiner Geschichte nur die Heldennamen Hunyadi, Capistran, Skanderbeg an, die Rettungsschlacht von Belgrad und den durch die vom Papst gegründete Türkenflotte erfochtenen Sieg bei Metelin.

Soviel über den Hauptinhalt des Werkes; aus dem Wenigen, was wir mitgetheilt, erhellt sein Reichthum und Gehalt im allgemeinen. Auf seine speziell culturgeschichtliche Seite möchten wir besonderen Werth legen.

Eine Gesammtdarstellung der Bildung eines Zeitraumes muß den Büchersammlungen besondere Aufmerksamkeit zuwenden. In dieser Beziehung geht aus P.'s interessanten Aufschlüssen leuchtend hervor, was Rom ohne, und was es durch die Päpste ist. Noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts bewunderte Simon von Genua die Schätze der Literatur und der Papyrus-Urkunden (!) Roms und seiner Klöster, und schon Anfang des folgenden beginnt mit der Abwesenheit der Päpste von Rom die mit dem Schisma noch zunehmende Verschleppung, Verschleuderung und der Verfall. Die Serviten zu Rom zwingt (1402) Armuth ihre

Klosterbibliothek zu verkaufen, und Gregor XII., fügen wir mit de Rossi bei, ist (1407) genöthigt, Bücher der römischen Kirche zu verkaufen. Eugen IV. trug Sorge, daß von Cardinal de Foix einige Bücher und Urkunden zurückerstattet wurden, welche aus den Archiven des Laterans und St. Peter nach Avignon gebracht worden. Mit Nicolaus V., dem Gründer der Vaticanischen Bibliothek, beginnt eine neue Aera. Cardinal Orsini vermachte (1438) seine kostbaren Codices, damit sie Gemeingut würden, der Peterskirche zur Vergrößerung ihrer Bibliothek.

Viele Cardinäle erscheinen als die eifrigsten und liberalsten Bücherfreunde. Cardinal Anton Corraro, Neffe Papst Gregors XII., widmete seine Bibliothek dem Kloster St. Georg in Alga (Venedig). Cardinal Branda stiftete Bibliotheken zu Pavia und Castiglione. Cardinal Bessarion schenkte die seine, welche „sowohl durch die Zahl als die Kostbarkeit ihrer Handschriften ihres Gleichen nicht in Italien fand," der Republik Venedig, weshalb er denn auch von Manchen der eigentliche Gründer der berühmten Marciana genannt wird. Die Cardinäle Colonna und Landriani, hatten reiche Bücherschätze. Eine auserlesene Bibliothek des Cardinals Capranica von 2000 Bänden war Dank seiner Liberalität allen Studirenden zugänglich. Um Almosen spenden zu können, verkaufte er Doubletten derselben.

Wir haben hiemit nur Einen Punkt der geistigen Bildung berührt. Wie viel anderes über die Pflege der Künste und Wissenschaften, z. B. über gelehrte Akademien, die Vorbilder und Anfänge unserer heutigen Akademien, findet sich in dem Buche zerstreut[1]). Gleich Vortreffliches bietet uns P. über die sociale und religiöse Cultur, über Spitäler, Hospizien, Gefängnißwesen, Bruderschaften, Stiftungen, Nationalkirchen u. s. w. Eine der schönsten bis jetzt bestehenden Stiftungen zur Aussteuer armer Mädchen gründete (1460) der Cardinal Torquemada; und um das verfallene, noch bis in die jüngsten Tage unübertroffene Spital S. Spirito wiederherzustellen, trat Papst Eugen IV. selbst in die Bruderschaft des hl. Geistes.

Betrachten wir endlich die religiös-sittlichen Zustände, so zeigt sich auch hier P. von Einseitigkeit frei, wiewohl ein protestantischer Recensent im „Theologischen Literaturblatt", der sonst des Lobes voll ist, grade hier große Einseitigkeit wittern wollte. Freilich bemißt P. nicht Tugendhöhe und Heroismus nach der lutherischen Solafideslehre. Was er uns von der ungemein großen Zahl der Heiligen, von den gewaltigen Bußpredigern und den ergreifenden Wirkungen ihres Wortes, von dem Leben, der Glaubensinnigkeit, der Frömmigkeit hervorragender Kirchenfürsten wie Humanisten vorführt, beweist, wie weit diejenigen über das Ziel hinausschießen, welche nur vom Unglauben und vom Strom des Verderbens dieser Zeit zu reden wissen. Welch' liebliche und wohlthuende Erscheinungen, welche edle Charakterbilder werden uns da gezeichnet! Ein solches Bild, dasjenige Capranica's, bildet den würdigen Schluß des Bandes. Mit 21 Jahren Doktor der Rechte, dreiundzwanzigjährig mit dem Purpur geschmückt, war er daran zum Nachfolger Calixt III. gewählt zu werden, als ihn der Tod hinwegraffte. Strenge gegen sich — nie kam mehr als Eine Speise auf seinen Tisch, und den Bußgürtel trug er selbst in seiner letzten Krankheit — verfügte er um so freigebiger über all sein Gut zum

---

[1]) Gerne hätten wir neben dem von Papst Eugen IV. mit seiner Freundschaft beehrten Biondo, dem Begründer der antiken Choro- und Topographie, Cyriak de Pizzicollis, des Begründers eines andern Zweiges der classischen Alterthumswissenschaft, der Epigraphik, erwähnt gesehen.

Besten der Kirche, der Wissenschaft, der Armen; seinen Palast theilte er mit den armen Scholaren. Das älteste der römischen Collegien trägt noch jetzt von ihm als seinem Stifter den Namen.

„Die beste Vertheidigung der Päpste ist die Enthüllung ihres Seins," diese Worte von Pertz hat P. zu seinem Motto genommen. Er hat den Ausspruch mit seinem Werke wieder glänzend bewahrheitet. Zahlreich sind die von ihm zu Gunsten der Päpste berichtigten Irrthümer. In hochgerühmten Werken las man bislang, um Beispiele anzuführen, Papst Calixt III. habe gegen einen Kometen die Glocken läuten lassen, er habe gegen ihn die Exkommunikation ausgesprochen, er habe die vatikanische Bibliothek verschleudert, Innocenz VI. sei Feind der Wissenschaft gewesen und dergl. Ein Werk, welches derartigen nur von Voreingenommenheit eingegebenen Anschauungen entgegentritt, die Ergebnisse aller neueren Forschungen controlirt, durch seinen Reichthum an Quellen und Literatur volle Sicherheit historischer Genauigkeit und Wissenschaft bietet, war nothwendig. P. hat sich der Aufgabe, ein solches zu liefern, unterzogen und sie mit Meisterschaft gelöst; seine Arbeit ist eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges, ein monumentales Werk, welches den glänzendsten Leistungen unserer Historiker an die Seite gestellt zu werden verdient. Für die Erforschung und das Verständniß des 15. Jahrhunderts ist es unentbehrlich. Dem herrlichen Inhalt entspricht zugleich die Schönheit der Form. Die Darstellung ist klar und präcis, einfach und doch edel, gewählt und doch natürlich, gefällig, stets anziehend und voll Interesse, sowohl Geist als Herz befriedigend. Oft genug ist es uns schwer gefallen, die Lesung unterbrechen zu müssen, und wir sind überzeugt, daß es auch Andern so ergehen werde.

Löwen. Daniel Rattinger S. J.

Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns. Bearbeitet von Dr. Theod. Wiedemann. 5 Bände, 1879—1886, Prag, Tempsky, 8°. 674, 686, 695, 446, 605 S.

Mit dem kürzlich erschienenen fünften Bande ist dieses weitschichtig angelegte Werk bei dem Toleranzedikte Josephs II. und damit bei seinem Abschlusse angelangt. Der Verfasser, ehemals Herausgeber der Wiener Vierteljahresschrift für katholische Theologie und gegenwärtig Redakteur eines Regierungsblattes zu Salzburg, hat seine mühevolle Arbeit dem früheren österreichischen Unterrichtsminister v. Stremayr in tiefster

Ehrfurcht gewidmet. Wenn auch diese Widmung Manchen nicht mit besonderem Vertrauen erfüllen sollte, wäre es doch unangemessen, eine so umfassende und ihrem Stoffe nach so wichtige und interessante Erscheinung nicht mit aller Unbefangenheit prüfen zu wollen.

Um ein Hauptresultat unserer Prüfung gleich hier hinzustellen, so sind uns wenige Bücher bekannt, in welchen so ausgeprägt wie in diesem sich ein ganz wesentlicher Vorzug derartiger Publicationen mit einem ebenso wesentlichen und empfindlichen Fehler vereinigte. Der Vorzug, den wir meinen, ist der Reichthum an verbürgten und neuen Mittheilungen aus Akten; der Mangel besteht in der Unordnung und Verworrenheit der Darstellung, eine Folge des Ueberwucherns des Details. Jenen Vorzug konnte der fleißige Verfasser seinem Werke darum verleihen, weil ihm nicht bloß das Wiener Consistorialarchiv offen stand, welches bisher noch nie gründlich benützt wurde, sondern auch das Klosterrathsarchiv und mehrere andere staatliche Archive. Wir vermissen ungern das Wiener Nuntiaturarchiv und die jetzt zugänglichen römischen Akten; sie würden noch mehr Aufschlüsse geboten, Manches auch corrigirt haben. Ferner beutete W. zahlreiche seltene Druckwerke zur localen Kirchengeschichte bis herunter auf Einblattdrucke der Wiener Bibliotheken aus. Er gibt überall getreue Texte aus diesen Quellen, Berichte, die sich über die minutiösesten Einzelheiten erstrecken, so daß viele seiner Blätter mit Leben und Frische die Zustände in der katholischen Kirche und auf Seite der neuen Lehre vor Augen führen. Eine rüstige, energische Arbeitskraft gehörte dazu, diesen anschwellenden Strom urkundlicher Mittheilungen durch das etwa dritthalb Jahrhunderte umspannende Werk hindurchzuführen. Raupach's Geschichte des österreichischen Protestantismus und seine Quellensammlungen sind jetzt weit überholt; auch die viel jüngere „Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark" vom Wiener Domherrn Anton Klein, die sich von ihrem vierten Bande an mit W. vielfach im Gegenstande deckt, ist jetzt veraltet, wiewohl sie bei aller Stoffarmuth in manchen Punkten an Klarheit und Urtheil unserem neuen Werke voranstehen dürfte. Wiedemann wird jedenfalls trotz seiner Mängel für den von ihm behandelten kirchenhistorischen Boden und Zeitraum für lange hinaus seinen Platz behaupten.

Ob aber Viele das Werk lesen werden? Wir zweifeln. Es selbst macht den Eindruck, als habe der Verf. von vorneherein darauf gerechnet, nicht gelesen, sondern nur nachgeschlagen und etwa von besseren Darstellern zur Grundlage genommen

zu werden; denn was er in dieser sog. Geschichte der Reformation und Gegenreformation gibt, das ist nur Rohstoff, eine rudis indigestaque moles. Mit ganz wunderbarer Hartnäckigkeit beherrscht ihn vom Anfang des ersten bis zum Schluß des letzten Bandes eine gewisse Abwendung von Allem was man Ueberblick, zusammenfassende Urtheile, durchgreifende Fäden nennt. Selbst wo Capitelüberschriften vorkommen, öffnet sich häufig der Urwald nur scheinbar; der Leser wird in der Regel durch unvermittelt aneinandergestellte Aktenauszüge über Dörfer und Weiler, Pfarrer und Prädikanten, über Kirchen und Kirchlein fortgezerrt. Nur gelegentlich und wo man es kaum erwartet gelangt man bei größeren Orientierungen gleichsam ins Freie. Dabei scheint dem geringfügigsten historischen Material doch zu viel Ehre zu geschehen, wenn z. B. nicht durch Seiten sondern durch ganze Bogen sich Listen fortsetzen mit den Namen der einzelnen Bauern, Holzknechte oder Dienstmädchen, welche an den verschiedenen Orten neugläubig sind, wobei zugleich die Dienststelle, das Alter, die Herkunft und andere Angaben der Protokolle mitauftreten dürfen. Ohne Einbuße der geschichtlichen Kenntniß wäre hier ein mehr summarisches Verfahren am Platze gewesen. Es ist doch auch zum Mindesten unschön, daß in dem fünften Bande das eigentliche Werk endigt mit dem am Ausgange eines Mitglieder-Verzeichnisses der Wiener „Evangelisten"-Sekte figurirenden „Karl Müller, Weißgärbergesell aus Sachsen" (S. 483). Einen Rückblick enthält dieser neue Band voll tragischen und bewegenden Inhaltes ebensowenig wie einen passenden Eingang, etwa über den dreißigjährigen Krieg, ebensowenig wie eine Charakteristik der kirchlichen Anschauungen Josephs II. oder eine Erläuterung der Ursachen, welche in Niederösterreich die traurigen Neuerungen seiner Zeit herbeigeführt haben. Der fünfte Band scheint überhaupt zu rasch gearbeitet; S. 408 und S. 416 wird sogar ein und dasselbe Document von mehr als drei Seiten zweimal nach kurzer Distanz abgedruckt, und dazu mit besonderen Einleitungen, als läge etwas Verschiedenes vor.

Doch wir müssen den Gang des Werkes überblicken, ehe wir näherhin von dem Geiste und dem Standpunkte des Verf. handeln.

Der erste, 1879 erschienene Band führte die Geschichte der Reformation und der Gegenreformation unter folgenden Gesichtspunkten bis gegen 1648: Die reformatorische Bewegung (nämlich Entstehung derselben, 1. Buch), die Visitationen (bis 1575, 2. Buch), das Concil von Trient in seinen Beziehungen zum Lande unter der Enns (3.), der Kelch (4.), die neue Lehre (5.),

die Gegenreformation (6.). Der zweite Band, welcher 1880 folgte, besprach dann zunächst die Reformation im Bisthume Wien, und zwar nach der chronologischen Folge der Bischöfe von Johannes Faber bis Melchior Klesel (1. Buch) und darauf nach der localen Folge der Pfarreien des nämlichen Bisthums (2.); daran schloß sich im gleichen Bande die Reformation in dem zu Niederösterreich gehörenden großen Antheile des Bisthums Passau nach der Reihe der betreffenden Bischöfe (3.) und wieder besonders nach derjenigen der Pfarreien (4.). Der dritte brachte 1882 weitere Passauer Pfarreien. Erst der vierte, 1884, beschloß diese Pfarreien mit dem „Dechanate“ auf dem Ibbsfelde, worauf dieser Band zum Protestantismus im Bisthum Neustadt und in den niederösterreichischen Diöcesandistricten von Salzburg und von Raab überging. Ueberall wurden in Band 2, 3 und 4 unter den einzelnen localen Gruppen reiche Notizen gegeben über die religiösen Zustände vom Anfange der Glaubenswirren bis gegen 1648. Der Friedensschluß dieses Jahres eröffnete den fünften Band mit seinen vier Büchern: Die Verhandlungen zu Münster und Osnabrück; der Protestantismus im Lande unter der Enns von 1700 bis zum Toleranzedict; die Toleranz; die Officiale im Lande unter der Enns (Anhang). Bei jedem Bande ist ein Personen-, bei den beiden letzten auch ein Ortsregister.

Gelungene und ansprechende Partien enthält namentlich der erste und der letzte Band; beide mußten schon gemäß der Anlage mehr als die übrigen zur Aufhellung der religiösen Bewegung beitragen, der eine für die Zeit bis zur Fixirung der Zustände am Ende des dreißigjährigen Krieges, der andere für die nachfolgende Periode mit der Grundlegung zu den Zuständen der Gegenwart.

Aus dem ersten Bande dürften hinwieder besondere Aufmerksamkeit verdienen die durch eine Masse von Thatsachen belegten Winke über die verschiedenen Momente, welche dem Eindringen des Glaubensabfalles in Oesterreich mit so verhängnißvollem Erfolge günstig waren, daß schon im Jahre 1528 der Bischof Revellis von Wien schrieb: Deus est testis, omnia perdentur in Vienna (Bd. 1. S. 57). Wir wollen diese, dem Eindringen des Protestantismus in Niederösterreich günstigen Umstände, die der Verf. nirgends zusammenfaßt, unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Inhaltes von Band 2, 3 und 4 kurz angeben.

Die Bevölkerung des Landes lebte unter einem schweren socialen Drucke; sie wurde von den Adeligen gepreßt und ausgesaugt; in vielen Gegenden zeigte man sich den commu-

nistischen Ideen der Wiedertäufer zugänglich. Die mächtigen Herren vergriffen sich ohne Scheu an den Rechten und Freiheiten der Kirchen oder Klöster, deren Vögte und Patrone sie waren; es lockte sie die Aussicht, im Geleite des kirchlichen Umsturzes sich an Macht und Gut zu bereichern; auf den Schlössern faßte die Neuerung zuerst festen Fuß, sie drang von dort mittelst der vom Adel berufenen Prädicanten in das flache Land (Beispiele: II, 44 ff.; III, 137. 139. 153. 272; IV, 363 ff. 397 ff. u. s. w.). Die niederösterreichische Regierung leistete den guten Intentionen Ferdinands I. oft Widerstand aus kurzsichtigem Bureaukratismus. In großem Maaßstab nahmen die protestantisch gewordenen Stände „das Verlangen nach dem gereinigten Worte Gottes zum Aushängeschild, um die räuberischen Eingriffe in das Kirchengut zu decken", oder um unter Zuhilfenahme der Türkengefahr dem Landesfürsten gegenüber sich selbstständig zu machen; schon 1542 wagten sie öffentlich den katholischen Cultus als „Abgötterei" zu bezeichnen. Dazu gab der vielfach noch schleichende Hussitismus den neuen Doctrinen in der Theorie beim Volke eine gewisse Grundlage. In der Praxis aber leistete ihnen ein großer Verfall der Sittlichkeit unter Volk und Clerus Vorschub. Grelle Bilder mit ekelerregenden Zügen enthüllt der Verfasser aus dem Leben des Clerus, er theilt aus den Kanzleiberichten unverblümt entsetzliche Sündenregister mit; man hat ihn deshalb von protestantischer Seite gegen Janssen ausspielen wollen, allein man hat übersehen, daß eine Verallgemeinerung der argen Zustände beim Clerus doch erst durch die Berührung desselben mit der neuen Lehre und nach seinem Eintritt in die Umsturzbewegung entstand. Das Einschmeichelnde dieser Lehre, sagt der Verf. richtig, „die Erklärung, gute Werke seien, wann nicht schädlich, doch ohne Nutzen, gewann ihr bei dem lustigen leichtlebigen Volke zahlreiche Freunde". Wir setzen bei: auch in der Geistlichkeit, in den Klöstern. (Vgl. II, 335 den Anfang der dort eingeflochtenen Biographie des Domdekans von Passau Rupert von Mosheim, ferner II, 27. 626; III, 51. 60; IV, 298 u. s. w.). Aber auch dem bessern Clerus gebrach durchweg die rechte Widerstandskraft gegen das Einreißen der Neuerung; einerseits war er an Zahl zu sehr zusammengeschmolzen und verringerte sich auf das Bedrohlichste beim Fortschritte des Protestantismus, wie denn Ferdinand im J. 1528 den Mangel von „erber, geschickt, wolgelert, verständig Prediger" und „ainer guten unnderweysung des armen gemainen volks" beklagt (I, 58); andererseits befanden sich die Geistlichen an allzuvielen Orten in ärmlicher, gedrückter Lage. „Hatte sich," sagt W. I, 72, „ein

Pfarrwiddum unversehrt erhalten, so war es sicher einem Bischofe, Officiale, Domherrn, Hofkaplane, Prinzenlehrer, oder einem adeligen Priester beigegeben; diese setzten einen Vicar, zogen die Einkünfte ein, den Vicar überlieferten sie der Barmherzigkeit der Parochianen oder dem Verhungern" (Vgl. II, 26, 227; III, 277; IV, 53.). Es fehlte auch den Geistlichen in Folge übertriebener Nachgiebigkeit gegen weltliche Herren das nothwendige Selbstgefühl, das Bewußtsein ihres Standes. (Paucissimi superstites manserunt qui possint et audeant resistere, schreibt im J. 1540 der Wiener Bischof Faber. I, 87.)

Nimmt man jene unglückliche Verkettung äußerer Umstände hinzu, die sich in Niederösterreich fand, nämlich die durch die Türkeneinfälle erfolgte Schädigung der Kirchen und Verwirrung der Ordnung (III, 531; IV, 16. 25. 71 u. s. w.), die Getheiltheit und Ungleichheit in der religiösen Leitung des Landes, welches zu sechs verschiedenen und zum Theile außer demselben gelegenen kirchlichen Verwaltungssitzen gehörte, endlich die dort so häufige Hinderung bischöflicher oder landesfürstlicher Maßnahmen durch die Eifersüchteleien von Beamten (I, 63; II, 177; III, 605 u. s. w.), so begreift man einigermaßen, wie die von den Feinden der alten Religion angewendeten Hebel der religiösen Umwälzung von der traurigsten Wirkung begleitet sein mußten.

Unter diesen Hebeln war einer der am frühesten zur Verwendung gebrachten die Freistelle, welche sich die neue Lehre im Heere gründete; dort erhielten sich die Bekenner derselben beständig, wenn sie auch sonst weichen mußten (V, 182), von dort aus wurde noch bei dem Umschwung unter Joseph II. am meisten agitirt. Ein anderes Mittel, wodurch das Ziel nur zu sehr erreicht wurde, war die Ueberschwemmung des Landes mit „sektischen Schriften" (I, 61; II, 251; III, 52; IV, 288 u. s. w.). Die erste Gährung aber wurde an vielen Orten durch die Forderung des Kelchgenusses hervorgebracht, die man als Lockmittel unter das Volk warf. Die Partie des Verf. über den Kelch im 1. Bande dürfte eine der besten sein; besonders lehrreich sind namentlich die Tabellen über den Communionempfang in Wien nach der nutzlosen, ja schädlichen Concession des Kelches durch Rom S. 316 ff. Der Hofrath Georg Eder schrieb 1569: „Mit der communio sub utraque ist einmal und in Wahrheit zu reden Mehres und Bessers nicht ausgerichtet, als daß die zuvor katholisch gewesen und zu jeder Zeit unter einer Gestalt communicirt, die sind schismatisch geworden . . sie gehen nun den Wölfen nach" (I, 312.). Man vergleiche die Warnungen von Lainez in seiner Concilsrede,

diese Ztschr. 5 (1881) 688 ff. Mehr als ein Hebel, ein wahrer Sturmbock auf Seiten des Protestantismus war seine Vorspiegelung an die Geistlichkeit, ihr Concubinat sei eine erlaubte Ehe. Conjugium sacerdotum hactenus plurimis malis et haeresibus fenestras et valvas aperuit. So der Bischof Kaspar Neubeck von Wien im J. 1578 (I, 205). Hier war vor Allem vorzubauen. Weil aber die reformatio morum et abusuum, welche Bischof Faber 1540 postulirte (I, 87), erst so spät beim Clerus in Aufnahme kam, fand inzwischen der Abfall Zeit, unheilbare Verheerungen zu machen. Das Jahr 1610 ist bekanntlich der Zeitpunkt, wo unter Kaiser Mathias die neue Lehre volle Freiheit in jeder Beziehung erlangte (I, 547).

Die einzelnen Phasen der Gegenreformation (wenn einmal dieses moderne, nicht auf katholischem Boden entstandene Wort gebraucht werden soll) können wir hier nicht in Betrachtung ziehen. Ihre heilende und aufrichtende Thätigkeit unter Ferdinand II., dem Retter des Katholicismus in Oesterreich, und dann seit dem Ausgang des dreißigjährigen Krieges, wo dem Protestantismus in den kaiserlichen Erbländern der Boden völlig entzogen wurde, unter Ferdinand III., der „mit consequenter vom Vater ererbten Strenge" (V, 1) die beschrittenen Wege weiter ging, bildet einen tief einschneidenden Gegensatz zu der geänderten Denkweise, welche in Oesterreich im vorigen Jahrhunderte, unter Joseph besonders, die mühsam vertheidigten ausschließlichen Rechte der Kirche durch eine Reihe frivoler oder wenigstens überstürzter Verordnungen opferte. Aus dem fünften Bande unseres Werkes verdient dieser Gegensatz mit den weltgeschichtlichen Lehren, die er enthält, eine ganz besondere Beachtung. Wiedemann hätte demselben ein viel ernsteres Studium schenken dürfen.

Durchblickt man nämlich nur die von W. aneinandergereihten Kanzleitexte, meist wortreiche Erlasse von abschreckendem Stile, so gewahrt man in dem Vorgehen der katholischen Reformation und in ihren vertheidigenden Maßregeln meistentheils ebenso klare Zielbewußtheit und des eigenen Rechtes sichere Ueberzeugungskraft, wie auf Seiten der humanitären josephinischen Strömung Unklarheit und Inconsequenz.

Ferdinand II. konnte nach den beispiellosen Stürmen, die er mit Gottvertrauen durchgekämpft, in seinen Mandaten zur Zurückdrängung des Protestantismus in Oesterreich mit vollem Rechte sich berufen auf das heilige Schirmverhältniß, welches er mit seiner weltlichen Macht als gläubiger Katholik dem Gottesbau der allein wahren Kirche schulde, auf seine Stellung als „aller Geistlichen Stifftungen Obrister Patron, Vogt und

Schutzherr" (I, 606), auf die gänzliche Abweichung der Neugläubigen vom Standpunkte der augsburger Confession, für welchen die Concessionen der Duldung früher gemacht worden, endlich auf das rebellische Auftreten der protestantischen Wortführer und auf Handlungen derselben, „welche nicht allein wieder Uns als Ihre von Gott unmittelbar fürgesetzte landesfürstliche Obrigkeit offentlich streiten, sondern auch das ganze geliebte Vaterland deutscher Nation dardurch in äußerste Gefahr, Nachtheil, Schaden, auch endlichen Ruin und Verderben eingeleitet wird" (I, 598). Seine Bemühungen waren nicht bloß negative, Entfernung der falschen Lehre, sondern auch positive, Hebung des katholischen Cultus, der öffentlichen Sitte, der Mißstände bei der Geistlichkeit und in der religiösen Volkserziehung, letzteres aber im Zusammengehen mit den kirchlichen Behörden oder besser in Unterordnung unter dieselben. Im Namen Ferdinand's III. konnte Trautmannsdorf 1647 bei den Friedensverhandlungen erklären: „Seit der Reformation und dem Religionsfrieden hätten Kaiserliche Majestät und die katholischen Stände die Entziehung der geistlichen Güter und die Vertreibung katholischer Unterthanen sammt dem Zwange zum Verkauf ihrer Güter, wenn sie den Uebertritt zur evangelischen Religion verweigerten, geschehen lassen müssen. Wie soll es denn also der Billigkeit entsprechen, daß man gegenwärtig die katholischen Stände zwingen will, ihre evangelischen Unterthanen zu behalten und ihnen die öffentliche oder Privatübung ihrer Religion zu verstatten? Billig sei es doch nur, daß die protestantischen Stände dem Kaiser und ihren Mitständen, deren Rechte und Besitzungen nicht von ihnen, sondern von Gott und dem römischen Reiche herstammen, nicht eine Toleranz zumuthen, die sie selbst nie ausgeübt haben, noch auszuüben gewillt seien" (V, 23). Hielt Ferdinand, auf diese wie auf die obigen Gründe seines Vorgängers gestützt, an der Nichtzulassung der Protestanten in seinen Erblanden im Allgemeinen fest, so dehnte er zugleich bezüglich der Besserung der inneren religiösen Zustände die Maßnahmen noch weiter aus und zog mancherlei Vergehen gegen die Gesetze der Kirche, ganz im mittelalterlichen Geiste, in den Bereich bürgerlicher Strafen.

Zu Joseph's II. Zeit erschien nach des Verf. Aeußerung S. 392 „der Boden zur Toleranz gelegt" durch die herrschend gewordene Anschauung: „Nicht im Dogma, nicht in gottesdienstlichen Handlungen ist das Wesen der Religion, sondern in der Liebe zu Gott und den Menschen ohne Unterschied der Confession zu suchen." W. sieht sich zu keiner Beleuchtung dieses

Satzes, nicht einmal zu einer Bemerkung über denselben bemüssigt. Er erzählt kühl, wie das Toleranzpatent „am 13. October 1781 erfloß" und recitirt die Verordnungen, in welchen u. A. den Geistlichen zugemuthet wurde, in den Kanzleistuben zu assistiren bei der Befragung der Einzelnen aus der Bevölkerung, ob sie bei etwa gefaßten protestantischen Ansichten zu beharren vorzögen oder sich als Katholiken einschreiben lassen wollten. Zu solcher Befragung waren gegebenenfalls auch Kinder heranzuziehen, freilich unter Entfernung alles Gewissenszwanges (!) (S. 421) und unter Erforschung „der Aufklärung, der Umstände, des heiteren Begriffes, der vollkommensten Freiheit ohne gemachte Reizungen, etwa vorgegangener Strafe, und Unwillen des Berufes" (415). Die Procedur gestaltete sich indeß einfacher. Die Akten berichten von Aussagen, wie die folgende eines neunjährigen Mädchens: „Ich sollte sagen, daß ich lutherisch seie, wie meine Eltern" (428). Gegen die „allerweisest gestattete Gewissensfreiheit" (412) erhoben sich im Lande verschiedentliche Bedenken; bei dem Wachsthum des Protestantismus äußerten sich Viele, der Kaiser wolle die Unterthanen direkt der Kirche abwendig machen; die Regierung schrieb aber den starken Zudrang zu den Protestantenlisten der „anfänglichen Aufbrausung" zu (407), fuhr fort, Massen von Ununterrichteten den Andersgläubigen zuzuführen, überwies katholische Kirchen, die zufällig nicht gebraucht waren, dem Gottesdienste der Prädicanten, verbot dagegen der katholischen Geistlichkeit „die Controversien" auf der Kanzel (420. 409. 403). Joseph wollte, wie er erklärte, den „irrigen Begriffen der Unterthanen sich nicht fügen"; das „Toleranzgeschäfft" (409) nahm seinen Fortgang. Mit dieser Zwangsbekämpfung des „Gewissenszwanges" fand er es doch vereinbar, die Katholiken auch weiterhin durch die herkömmlichen staatlichen Maßregeln und Strafgesetze, „zu ordentlicher Abwartung des Gottesdienstes . . anzuhalten," ebenso auch allenfalsige Ueberzeugungen seiner Unterthanen in den Erbländern von der Nothwendigkeit irgend eines anderen Glaubens oder Cultus als desjenigen der Katholiken, oder der schismatischen Griechen und der Lutheraner oder Reformirten, kategorisch als nicht zu Recht bestehend abzuweisen.

Wie stellt sich nun unser Verf. zu diesen großen Gegensätzen zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert?

Bei Ferdinand II. und Ferdinand III. findet er es tadelnswerth, daß sie nach dem Grundsatz Cujus regio illius et religio gehandelt hätten (V, 21. 25); und doch bringt er nirgends einen Beweis, daß sie diese verwerfliche Idee besaßen und das Reformationsrecht als „Ausfluß der landesherrlichen Macht"

betrachteten; die oben mitgetheilten Gründe ihres Vorgehens sind ganz anderer Natur. Er beschuldigt ferner Ferdinand II. nicht bloß des indirecten Bruches seines beschworenen Wortes, das den Protestanten in Niederösterreich Freiheit gewährleistet habe (I, 601), welche Beschuldigung übrigens die von ihm selbst beigebrachten Daten über ihr revolutionäres Wesen und ihr Abweichen von den Voraussetzungen der Concession widerlegen (I, 513. 518. 548. 565. 597 f. 600. vgl. 410; II, 667), sondern er stellt sogar Ferdinand II. als den „Grundleger des sogenannten Josephinismus" hin (I, 629). Letzteres darum, weil derselbe „das bisher unbekannte Einmischen der weltlichen Macht in innere Angelegenheiten der Kirche" inaugurirt habe durch die Einführung des Festes der unbefleckten Empfängniß Mariä (vgl. V, 6). Allein in diesem Falle liegt bei W. nur eines seiner häufigen Mißverständnisse in Bezug auf das Wechselverhältniß der weltlichen und der geistlichen Gewalt vor.

Der Verf. übersieht hier vor Allem, daß Ferdinand II. ja nicht das Fest aus eigener Autorität, „aus landesherrlicher Vollmacht" (V, 6) einführte, sondern nur dessen Einführung in den Erblanden durch die bischöfliche Obrigkeit, welche damals noch Feste de praecepto einführen konnte, veranlaßte (I, 625. 628); er übersicht ferner, daß die Einführung nichts Neues war, da das Fest an andern Orten, auch zu Rom, seit langer Zeit als vorgeschriebenes Fest gefeiert wurde; er übersieht endlich, daß unzählige Fälle vorausgegangen waren, auch von ihm selbst genannt sind, in denen katholische Herrscher sich legitimer Weise an der Ordnung kirchlicher Angelegenheiten betheiligten; schon allein die Vorgänge bei Einführung des Leopoldfestes hätten ihm zur Belehrung dienen können (II, 500 ff.). Und nun soll gar der Kaiser durch jenen Schritt beabsichtigt haben, „die theologische Controverse über die unbefleckte Empfängniß zu entscheiden" und die „bisherige Meinung" wenigstens für die Erblande als Wahrheit festzusetzen. Den daraufhin ergangenen kirchlichen Mandaten sieht der Verf. „den Unmuth auf der Stirn" geschrieben (I, 628), wozu wirklich sehr scharfe Augen gehören; freilich häufen sich in denselben nicht die Bezeichnungen der Empfängniß als einer heiligen oder unbefleckten (625), aber die officielle Festbezeichnung (B. V. sub titulo immaculatae conceptionis, V, 6) zeigte Jedwedem klar genug den Cultgegenstand. Obige Beschuldigung gegen Ferdinand ist eine voreilige Anklage.

Es sei gestattet, unseren weiteren Bemerkungen über des Verf. Stellung zur alten „Kirchenpolizei" und zum Josephinismus einige Beispiele seiner sonstigen voreiligen Beschwerden oder freisinnig sein sollenden Redewendungen vorauszuschicken.

Bd. V, S. 5 findet er, daß man die Bulle Urban's VIII. Universa per orbem vom 13. September 1642, eine Anzahl von Feiertagen betreffend, wegen ihres Inhaltes in Oesterreich nicht publiciren konnte und durfte. — Die Mitwirkung des Kaisers Ferdinand II. zum Zustandekommen der Ablaßfeier von 1630 (I, 629) scheint er in zu enge Beziehung zu dem gehässigen placetum regium zu bringen (vgl. I, 232; II, 236). — Es ist nicht einzusehen, warum V, 186 über die „Cul-

tivirung der Wallfahrtsorte" und die „Cultivirung des Mariencultus, in erster Linie für das Frauengeschlecht" ein so hämischer Ton angeschlagen wird; auch die Wallfahrten (187), die Bußprocessionen (190), die Eremiten (173) und andere Erscheinungen der auflebenden Religiosität aus den Tagen der katholischen Reformation werden dieses Tones theilhaft; für den Aufschwung, der sich vollzog, läßt der Verf. wenig Herz und Verständniß erkennen. Mit spöttischem Anflug redet er von der durch die katholischen Regenten verbreiteten guten Lectüre und von den Freudebezeigungen bei Bekehrung früherer Prädicanten. Wenn gegen weltlich gekleidete Geistliche eingeschritten wird, spricht er öfter im Tone einer eigenthümlichen Sympathie mit den Bestraften und ihrer Uebertretung.

Die Jesuiten haben nach ihm das Reformationsfest 1717 nicht vorübergehen lassen können, „ohne es zu versuchen, in Pamphleten ihr Schärflein beizutragen" (V, 342). „Wenn nicht die Eifersucht der Jesuiten gewesen wäre," welche auf die Unterdrückung der Jesuitinen hinarbeiteten, hätte nach seiner Aussage diese Congregation der matres de societate Jesu in Wien vortrefflich für die Mädchenschulen gewirkt (II, 260); sie nahm sich „besonders der armen herumstreunenden (!) Kinder an." Man sehe indessen die Bulle Urban's VIII. Pastoralis vom 13. Januar 1631. — Der Jesuit Lainez sprach nach W. zu Trient „mit Heftigkeit" gegen die Bewilligung des Kelches (I, 309); was ein Blick in die in dieser Ztschr. mitgetheilte Rede sofort widerlegt.

Daß die Kelchkommunion in dem „Bedürfniß des Volkes gelegen" war, wie es auf einmal (I, 325) heißt, das hat W. selbst am besten widerlegt; S. 324 stellt er sich nun noch dazu auf die Seite des kelchausspendenden Clerus gegen den Nuntius und gegen die päpstliche Zurücknahme des Indultes. — Man merkte damals, sagt er, „daß das Consistorium sich salviren und das Gehässige auf den Clerus laden wollte: Das alte unaustilgbare Uebel aller und jeder Consistorien, in schwierigen Fragen den Clerus zappeln zu lassen." So ergießt der Verf. öfter einen für Außenstehende unverständlichen Aerger gegen die Consistorien.

Gegen das Trienter Concil bringt er den Vorwurf, die Väter hätten „vor der Behandlung der Reformen eine förmliche Scheue" (I, 237) gehabt, und nach Sarpi schreibt er dem Bischof von Fünfkirchen, Dras-covich, und dem Erzbischof von Prag, Brus, ein richtiges und muthiges Vorgehen zu; der letztere eiferte ja auch „in feurigen Worten für Redefreiheit" und vertheidigte „das Episcopalsystem" gegen die „Anhänger der absoluten Papstgewalt" (233). — Gegen den Nuntius Johannes Morone wiederholt er aus Mosheim unglaubwürdige und läppische Angaben (II, 336). — Gegen den späteren Cardinal Melchior Klesel meint er (III, 670) wegen dessen Begünstigung des Abtes Rueff von Heiligkreuz „ein dunkeles Blatt in seinem Leben constatirt zu haben"; aber mit Berufung auf eben diese Seite und S. 666 dürfen wir die Akten hierüber für noch nicht geschlossen halten. Aehnliches ist auch bei anderen Beschuldigungen der Fall.

In der Vorrede des ersten Bandes lobt W. den protestantischen Autor des „Evangelischen Oesterreich", Pastor Raupach von Hamburg in prononcirter Weise als einen „wackern", „redlichen" „unbefangenen" Mann. Ob der hochw. Verf. aber eine gute Figur spielt, indem er so am Anfang des Werkes gleichsam Arm in Arm mit diesem Autor auftritt? Hat er nicht z. B. die Stelle bei Raupach gelesen, worin dieser die Sittenlehre der katholischen Kirche, verglichen mit derjenigen Luthers, als pures Heidenthum bezeichnet, ja dieselbe angesichts der „heutigen Moral der Papisten"

mit ihren „Greueln" als schlechter denn Heidenthum hinstellt? (Evang. Oesterreich. Hamburg 1732. S. 17.)

In den Fragen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat im 17. Jahrhundert scheint W. von seiner großen Unsicherheit einigermaßen selbst überzeugt zu sein; allzu oft steht der Leser ohne jeden Aufschluß vor den verwickelten Rechtsfragen des Ineinandergreifens von Geistlich und Weltlich, von Ordinariat und Staatskanzlei, wie es sich in dem „gegenreformatorischen" Vorgehen in jenem Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 18. innerhalb der kaiserlichen Erbländer herausgestaltete. Ist aber W. auch in seinem Urtheile insgemein zurückhaltend, so weiß er doch der Darstellung einen durchgehenden Ton von Mißbilligung des Vorgehens der Geistlichkeit und der katholischen Fürsten zu verleihen. Der Gesammteindruck des Buches wird bei den meisten, die es zu benützen haben, ein der Wahrheit nicht entsprechender sein, nämlich, daß an den Protestanten ein unerhörter Gewissenszwang geübt wurde, und daß der katholische Staat in seinem Uebereifer auch den Katholiken gegenüber unberufen in das Gebiet der Kirche hineinschaltete. Zu diesem Eindrucke tragen auch Kapitelüberschriften bei, wie „die Jagd nach den Beichtzetteln" (V, 79, wo aber der Inhalt den Titel gar nicht einmal rechtfertigt). Wir fragten uns gegenüber der Färbung mancher Partien, ob sie denn von protestantischer Feder geschrieben seien. Ein katholischer Geistlicher hätte doch wissen oder wenigstens mehr beachten und hervorheben sollen, daß zur Durchführung der katholischen Reformation nicht bloß erlaubter Weise der weltliche Arm eingreifen, sondern auch von der Kirche begehrt und mit weitgehenden Concessionen bedacht werden konnte, natürlich zu einer Thätigkeit in Unterordnung unter die Dogmen, Institutionen und Organe der Kirche; ein Theologe hätte auch in den einzelnen schwierigen Fällen die richtige Orientirung bald zur Hand gehabt, er hätte z. B. die doppelte Autorität unterschieden, mit welcher die sog. Reformationscommissäre zur Zurückführung des mißleiteten Volkes im Lande umherzogen (vgl. V, 35. 37. 93. 95. 133 u. s. w.); ein fühlender Katholik hätte aber zugleich seiner Freude Ausdruck geben dürfen, daß es katholische Fürsten gab, welche Oesterreich aus dem Abgrunde des tiefsten religiösen Unglückes herausrissen; hiermit hätte derselbe es recht verträglich finden können, jene Uebergriffe und Willkürlichkeiten der weltlichen Macht zu mißbilligen, welche thatsächlich vorkamen, und zu denen die Gefahr in der Situation selbst gegeben erschien.

Die Art, wie der Verfasser die Wendung des Zustandes

im folgenden Jahrhundert behandelt, brauchen wir nach dem Früheren nur noch durch sein Schweigen zu charakterisiren.

Bei der Anführung der Verfügungen Joseph's II. unterläßt er es zwar nicht (diese Bemerkung sind wir ihm schuldig), sich stark gegen die öftere Bevorzugung der Protestanten und die durchgängige Knechtung der Katholiken auszusprechen (V, 414. 470). Indessen müssen wir unter anderer Rücksicht die betreffenden Kapitel über den Josephinismus im fünften Bande für die mattesten des ganzen Werkes erklären. Was hat den kläglichen Ausgang unter Joseph nach den Anläufen der katholischen Reformation herbeigeführt? In wieweit war das negative Princip des Protestantismus dabei betheiligt, inwieweit der Jansenismus, als Abkömmling des Protestantismus? Hievon erfährt man bei W. absolut nichts. Man hört nicht einmal etwas Deutliches von dem Widerstande des entschieden katholischen Lagers gegen die josephinischen Neuerungen. Cardinal Migazzi von Wien, der muthige Anwalt der Kirche, kommt nirgends zu Worte; auch nicht der Nuntius Garampi, mit seinen nachdrücklichen Vorstellungen; „der Minister Kaunitz wiederlegte sie“ (S. 399); dafür wird das klassische Hirtenschreiben des Cardinals Firmian von Passau mitgetheilt, welcher seinen Geistlichen den Wortlaut eines an ihn ergangenen Hofdecretes vom 24. October 1781 über den „wahren Sinn der christlichen Toleranz“ getreulich wiederholt und einschärft, damit seitens der Regierungskanzlei „unsere zur theuren Seelsorge angestellte Geistlichkeit sich keiner Ahndung aussetze“ (398. 397).

Blicken wir nunmehr auf das ganze Werk zurück, so sind wir nach Kennzeichnung dieser principiellen Mängel besser in der Lage, uns über eine andere sehr unangenehm auffallend, Eigenschaft jener reichen Detailmittheilungen W.'s auszusprechene die wir am Anfang dieser Recension schon nach der ästhetischen Seite als eine ungeordnete Masse getadelt haben. Es tritt nämlich in diesen Detailanhäufungen ein gewisses behagliches Bestreben des Verfassers hervor, der alten herrschenden Kirche ohne Gnade jede schmutzige Seite, jede empörende Zeile der Scandalchronik ihrer Geistlichkeit vorzuhalten. Vernünftige katholische Leser freilich ärgern sich ob solcher Berichte niemals an ihrer Kirche, wenn auch hundert andere Kanzleiarchive ähnlichen unlauteren Inhaltes vor ihren Augen sich von innen nach außen kehren würden. Auch sammelt die Historie als magistra vitae in der Kleingeschichte menschlichen Elendes ebenso gut und oft besser als in großen zusammenfassenden Erzählungen ihre warnenden Lehren. Allein wenn der Historiker in jene

Niederungen nun einmal hinabzusteigen gezwungen ist, wie es W. allerdings war vermöge des Gegenstandes seines ausführlichen Werkes, dann ist es seine Pflicht, neben dem Schlimmen auch das vorhandene Gute hervortreten zu lassen. Letzteres hat der Verf. allzuwenig gethan. Er hat vergessen, wie in den geistlichen Kanzleistuben und bei den amtlichen Visitationen das Außergewöhnliche, das Regelwidrige, so überwiegend zur Sprache und zur Verhandlung kommt, daß das Gewöhnliche und Regelmäßige in den aufbewahrten Archivalien gänzlich zurücktritt. Aber gerade in dem Gewöhnlichen, dem Regelmäßigen, dem Kleinen pflegen sich die vortheilhaften Seiten des priesterlichen Wandels und Wirkens zu bethätigen. Ihren Spuren muß man anderswo nachgehen als in Amtsprotokollen. Selbst die von W. mitgetheilten Akten enthalten mitunter schöne Fingerzeige auf diese stillen, aber darum nicht minder historischen Züge. Warum hat der Verf. diese nicht nachdrucksam hervorgehoben und sie aus andern Quellen ergänzt, um ein wahres und nicht einseitiges Bild zu geben? Warum hat er z. B. nicht die in gedruckten und ungedruckten Ordens- und Klosterannalen aus dem Ausgang des 16. und dem 17. Jahrhundert so reichlich vorhandenen Beweise einer blühenden, oft heroischen Religiosität im Regular- und im Weltklerus, bei Hoch und Niedrig im Laienstande, an den Höfen, an den Schulen, an den zahlreichen Anstalten der Wohlthätigkeit zusammenzustellen gesucht? Er spricht von den Orden, macht auch einen Anlauf zur Darstellung der Reformen in Bezug auf die Benedictiner, beschränkt sich dann aber bei den übrigen Orden an der Hauptstelle merkwürdigerweise mit einer dazu noch sehr unvollständigen (vgl. V, 314) Aufzählung der Titel der von ihren Angehörigen verfaßten Bücher und Schriftchen (vgl. II, 263 ff.). Statt dessen kommen bei seinen Nachrichten über Skandale unter dem Ordens- und Weltklerus Verallgemeinerungen vor, gegen die man zu protestiren ein Recht hat; ausgedehnte Schlüsse werden daraus gezogen oder insinuirt, die unbegründet sind und die schon durch die Zahl der gemäß den Visitationsakten als untadelhaft erfundenen Geistlichen widerlegt werden (vgl. V, 63. 64. 66. 105. 110. 112. 119. 190).

Mitunterlaufende Trivialitäten seiner Feder wollen wir dem Verf. hiebei nicht noch eigens anrechnen. Sein Stil ist überhaupt oft platt, und nachlässig, voll von Härten und Fehlern. Das macht den Wust der angehäuften Excerpte noch ungenießbarer.

Die Geschichte der „Reformation und Gegenreformation" in Niederösterreich ist noch nicht geschrieben. Der künftige Be-

arbeiter wird aber Dr. Wiedemann dankbar sein, daß er einen großen Theil des Stoffes herbeigeschafft und zur Sichtung vorgelegt hat.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Johannes Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. 5. Bd. Die politisch-kirchliche Revolution und ihre Bekämpfung seit der Verkündigung der Concordienformel im Jahre 1580 bis zum Beginne des dreißigjährigen Krieges im Jahre 1618, oder: Vorbereitung des dreißigjährigen Krieges. 1—12. Auflage. XLIII, 716 S. 8°. Freiburg i. B. 1886. Herder.

Die Concordienformel vom Jahre 1580 hatte ihren Zweck verfehlt. Sie sollte „sämmtliche evangelische Christen vereinen" und als „ein einheitliches Lehrcorpus das evangelische Widerspiel des verdammlichen Conciliabulums von Trient" bedeuten. Anstatt dessen war die Kluft zwischen den Lutherischen und Calvinianern nur „vertieft" und „verbreitert" worden. Mit dem durchgreifenden Einflusse nun, den die calvinistische Actionspartei im Reiche allmählich gewann, beginnt der vorliegende, mit Spannung erwartete und mit Freuden begrüßte fünfte Band des imposanten Geschichtswerkes von Janssen. Er behandelt in drei Büchern „die zunehmende Zerklüftung des Reiches und die wachsende confessionelle Verbitterung bis zum Abschluß des Sonderbundes der Union im Jahre 1608" (S. 1—307), „die Einwirkung der confessionellen Polemik auf Volk und Reich bis zum Jahre 1618" (S. 309—557), und „die allgemeine politische Verwirrung im letzten Jahrzehnt vor dem dreißigjährigen Krieg" (S. 559—698).

Janssen's Meisterschaft auf historischem Gebiete ist von Freund und Feind längst zu unumwunden anerkannt, als daß hierüber auch nur ein Wort zu verlieren wäre. Es kann sich an dieser Stelle nur darum handeln, den Ideengang dieser jüngsten Schöpfung des für die Geschichte unseres Volkes so hoch verdienten Gelehrten anzudeuten.

Immer trüber wird es am politischen Horizonte Deutschlands. Die durch die unselige Kirchenspaltung entfesselten Leidenschaften erhitzen sich mehr und mehr, die Decentralisation greift von Jahr zu Jahr heilloser um sich, die Kräfte der Nation zehren sich auf in verderblichem Hader, bis schließlich der letzte Rest von Energie in den Schrecken eines dreißigjährigen Bruderkrieges seine traurige Bedeutung gewinnen soll.

An dem Zerstörungswerke hatte einen regen Antheil der seinem innersten Wesen nach revolutionäre Calvinismus. Als das politische Haupt der deutschen Calvinisten konnte Pfalzgraf Johann Casimir gelten, der schon seit Jahren einen Bund sämmtlicher Staaten seines Bekenntnisses betrieb. Allenthalben, wo er Förderung seiner Absichten hoffen durfte, gleichviel ob im Reich oder bei dem Reichsfeinde, war er entweder persönlich oder durch seine Agenten thätig, freilich nicht immer mit gleichem Erfolg.

Das „gottselige Beginnen des Nassauschen Hauses", die Calvinisirung der abtrünnigen Niederlande, ging schlecht vonstatten. Johann Casimir hatte, um dem hl. Evangelium einen gelinden Nachdruck zu verschaffen, einen Raubzug dahin unternommen. Mit Spott und Schande mußte er im Jahre 1579 das Land verlassen. Auch bei der drohenden Kölner Katastrophe war der Pfalzgraf bedeutend interessirt. Er war der „thatsächlichste Ansporner" zu der seit 1580 geplanten Säkularisation des Erzstiftes und verfolgte dabei den „letzten und höchsten Skopus," das „papistische Haus Oesterreich bei künftiger Kaiserwahl vom Thron auszuschließen und ein evangelisches Oberhaupt zu gewinnen." Um andrerseits auch den Prinzen von Condé seinen eigenen Parteizwecken dienstbar zu machen, betheuerte er diesem, daß es sich um nichts geringeres handle, als um die Sicherung der Kölnischen Kurstimme für einen französischen Kroncandidaten. Wahrhaftig, keine Empfehlung für das Programm einer Faction, wenn ihr Figuren wie dieser unglückliche Gebhard immer noch gut genug sind. Ein meineidiger Priester, ein Verräther an der ihm anvertrauten Heerde, ein Kirchenfürst, „bald weich, bald wild," dem schandbarsten Umgange ergeben, ein Mensch, der vor „Vollheit oft zu Boden sank," der sollte nun das „liebe, heilige Evangelium" verstärken helfen.

Johann Casimir war es sodann, der auf dem Reichstage zu Augsburg 1582, wo trotz des sog. Religionsfriedens von 1555 die Parteien sich in bedenklicher Spannung gegenüberstanden, das „Unwesen in Aachen", die rechtswidrigen Forderungen (s. III, 720) des „gegen alle höchsten Befehle" rebellischen Stadtrathes zu seiner Sache machte und jetzt, während er bereits zum Haupte der nach Umsturz lüsternen Grafeneinigung ausersehen war, zugleich der Führer eines allgemeinen protestantischen Städtebundes werden sollte.

In den Niederlanden hatten die aufständischen Provinzen den Herzog von Alençon, Bruder des französischen Königs Heinrich III.,

„zum Fürsten und Herren“ auserkoren. In Erinnerung an Metz, Toul, Verdun und „andere vornehme Städte mehr“, die dem Reiche „abgezwackt“ worden waren, konnte man wissen, „daß die Krone Frankreich das, was sie einmal in die Klubbe bekommen, bisher auch behalten hat.“ Trotzdem geschah für die Rettung der Niederlande zu Augsburg so gut wie nichts.

Mehr noch. Alençon hielt es mit dem widerspänstigen Aachen, gleichwie Johann Casimir, der zudem, in die weitgehendsten Praktiken verwickelt, eine Verbindung mit den Türken, die Loslösung Ungarns und Böhmens vom Hause Habsburg, ja die Vertreibung dieser Dynastie aus ihren eigenen Erblanden und die Erhebung des calvinistischen Königs Heinrich von Navarra auf den Kaiserthron in Aussicht nahm.

Der Großagitator Duplessis-Mornay sprach im Januar 1583 die Hoffnung aus, daß durch das Kölner Unternehmen dieser äußerste Schritt gelingen werde.

Dem war nicht so. Gebhard wurde allerdings ausgesprochener Apostat und hauste, um das Erzbisthum unter seine Botmäßigkeit zu bringen, „mehr als türkisch.“ Bereits verkündeten seine Münzen „den endlichen Triumph der guten Sache,“ da ward er 1583 als offenkundiger Häretiker vom Papste excommunicirt und fand in der Person des Herzogs Ernst von Baiern, wenn auch keinen vollkommen würdigen, so doch einen mächtigeren Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Köln. Der Krieg war unvermeidlich.

Johann Casimir, der eine fieberhafte Thätigkeit entwickelte, wußte seinen Bruder, Kurfürst Ludwig von der Pfalz, den Grafen Johann von Nassau, Oranien und die Generalstaaten zu gewinnen. Der „stärkste Fürsprecher“ in Gebhards Sache wurde König Heinrich von Navarra, der einen Bund sämmtlicher protestantischer Mächte gegen das österreichische Kaiserhaus und den König von Spanien im Schilde führte, eine Idee, für die Elisabeth von England sich nur begeistern konnte.

Umsonst. Herzog Ernst blieb in Köln Sieger. Gebhard war angewiesen auf ein Almosen aus der Hand seiner englischen Gönnerin. Noch weniger Glück hatte seine Concubine Agnes. Sie knüpfte verdächtige Verbindungen an mit dem Grafen von Essex, dem Buhlen Elisabeths, und mußte auf den Befehl der jungfräulichen Königin das Land räumen.

Der Kölner Streich war mißglückt. Aber wie, wenn der Kampf sich einmal zugunsten der Revolutionspartei entschied? „Die

kaiserliche Macht schier eine Nullität, Fürsten und Volk erarmt, die Stände zerrissen, voll Mißtrauen und Mißgunst wider einander: da haben die Praktikanten freies Spiel, daß Gott erbarm."

Was Deutschland zu gewärtigen hatte, wenn der Calvinismus dauernd die Oberhand erhielt, das zeigte in den engen Grenzen der Kurpfalz Johann Casimir, der nach dem Tode seines lutherischen Bruders Ludwig (1583) die Herrschaft unrechtmäßiger Weise an sich riß und mit äußerstem Terrorismus die calvinistische Lehre einführte — seit etwa 20 Jahren die dritte gewaltsame Aenderung des Bekenntnisses in dem hart betroffenen Lande. Aehnliche Vorgänge spielten sich in der Oberpfalz ab, wo man unter andern den Versuch machte, die Stadt Neumarkt durch Aushungerung zum Calvinismus zu bekehren.

Hand in Hand mit den Wühlereien im Reich gehen die Conspirationen Johann Casimirs mit ausländischen Fürsten. Immer intimer werden seine Beziehungen zu König Heinrich von Navarra, dem sich nach dem Tode des Herzogs von Alençon (1584) die glänzendsten Aussichten auf den französischen Thron und somit auch auf die wirksamste Bekämpfung des Hauses Habsburg eröffneten. Wiederum ist nahezu ganz Westeuropa in Mitleidenschaft gezogen. Eine in Heidelberg fabrizirte amtliche Schmähschrift sollte Fürsten und Stände zum Kriege gegen die Katholiken aufreizen. Der Verfasser dieses Pamphletes konnte sich nicht einmal über die Reihenfolge der Päpste klar werden; er spricht von Paul III. und seinem „Nachfahr" Clemens VII.

Und der Kaiser? Rudolf war rathlos, seine Minister „haßten einer den andern." „In Prag fulminirte man zum Höchsten mit Worten." Trotz kaiserlichen Verbotes konnte im Jahre 1587 eine „christliche Kriegsexpedition" nach Frankreich zugunsten des Navarresen gegen König Heinrich III. in Scene gesetzt, konnte vier Jahre später zu Torgau eine protestantische Union „zur Wahrung der Einheit im Reiche" allen Ernstes geplant werden. Vorläufig kam man über bloße Berathungen nicht hinaus. Zwar gelangte im Kurfürstenthum Sachsen unter Augusts Nachfolger Christian I. durch Krells rastlosen Eifer der Calvinismus rasch zur Herrschaft, aber nur, um nach dem infolge unmäßigen Trinkens im Jahre 1591 erfolgten Tode des Landesfürsten einer vernichtenden Reaction zu unterliegen. Geisterspucke, Teufelserscheinungen und „andere übernatürliche Sachen" mußten den Sturz des bisher allmächtigen Krell und seines Systems verkünden. Entscheidend wurde

diesmal für das Scheitern des Sonderbundprojectes das Ableben dessen, der den Handel hauptsächlich gefördert hatte, Johann Casimirs, und seines guten Freundes Wilhelm von Hessen (1592).

Die Katholiken athmeten auf. Aber der Kaiser blieb machtlos, wie dies von neuem der Straßburger Stiftsstreit bewies, der nach achtmonatlichem blutigen Verlauf im Februar des Jahres 1593 mit einem Vertrage endigte, gemäß dem das Bisthum zwischen dem Kardinal und dem protestantischen Administrator getheilt wurde.

Diese völlige Machtlosigkeit Rudolfs in allen inneren Angelegenheiten des Reichs war zum guten Theil begründet in den unausgesetzten Angriffen der Türken gegen die österreichischen Erbländer. Vergeblich bemühten sich die Päpste Gregor XIII. (1572—1585) und Sixtus V. (1585—1590) „ein neues allgemeines Bündniß" gegen den Feind im Osten zustande zu bringen — „die Mächtigsten unter den Christen standen auf Seiten der Türken", die Venetianer, Elisabeth von England, Heinrich IV. von Frankreich. Ja, die englische Königin fühlte sich zu dem Geständniß gedrungen, daß sie sammt ihren Unterthanen dem Islam weit näher stehe, als der Religion des Kaisers und der Katholiken. „Zu wahren Moslims," sagte einmal ein Pascha, „fehlt den Engländern nichts als das öffentliche Glaubensbekenntniß."

Bei diesem Stande der Dinge ist es nur zu begreiflich, daß Kaiser Rudolf sich in äußerster Noth befand. Von Spanien allein und aus Rom liefen, zeitweise wenigstens, ziemlich regelmäßige Subsidien ein. War das Tributsverhältniß des Kaisers zu dem Halbmonde schmählich und drückend genug, so verschlimmerte sich die Lage der Christenheit noch, als im Jahre 1593 Sultan Murad III. von neuem den Krieg erklärte. Rudolf war auf Reichshilfe angewiesen, eine willkommene Gelegenheit für die Umsturzpläne des an sich höchst unfähigen, aber durch seine Räthe verderblich beeinflußten Friedrich IV., welcher nach dem Tode Johann Casimirs die Regierung in der Pfalz angetreten hatte. Die Politik dieses Calvinisten war die seiner Vorgänger und zielte dahin, alle Gefahren und Schwierigkeiten im Reiche für die Durchführung der subversivsten Tendenzen auszunützen. Raab und Erlau, zwei der wichtigsten Stützpunkte, fielen in die Hände der Türken (1594 und 1595). Dank den Umtrieben der Träger kurpfälzischer Traditionen versagten die calvinistischen Fürsten auf den beiden Reichstagen zu Regensburg (1594 und 1598) jeglichen Beistand. Nicht der Kampf

gegen die Türken, sondern die völlige Unterdrückung des Katholicismus gehörte zu den nächsten Zwecken dieser Partei. Den Katholiken aber mußte es zum Vortheil gereichen, daß der Streit zwischen Calvinisten und Lutheranern immer mehr an Erbitterung zunahm, wozu das radikale Vorgehen Friedrichs IV. gegen die Lutherischen in der Oberpfalz, Christians II. von Sachsen gegen die Calvinisten wesentlich beitrug. War ja doch die Hinrichtung des kursächsischen Kanzlers Dr. Nikolaus Krell (1601) „wie ein allgemeiner Gewaltschlag auf das Haupt jedweden Calvinianers."

Seit dem letzten Regensburger Reichstage (1598) nahm die Zerrüttung mehr und mehr zu. Heinrich IV. von Frankreich, den Papst Clemens VIII. im Jahre 1598 zu einem Zuge gegen die Türken aufmunterte, „konnte in Wahrheit von den Türken nicht lassen". Für ihn war der Uebertritt zur katholischen Religion nur ein politischer Schachzug gewesen. Er kokettirte mit jeder Färbung des christlichen Bekenntnisses, selbst mit den geschworenen Gegnern des Christenthums, wofern er dabei nur seine eigene Rechnung fand. Das Ziel dieses Königs war und blieb nun einmal: Vernichtung des Hauses Habsburg. Daher seine Bemühungen, die protestantischen kaiserfeindlichen Stände zum Abschluß einer Union zu bestimmen, in die er später selbst eintreten wolle.

Aber auch diesmal scheiterte das Unternehmen. Die Union kam nicht zustande; dafür ward Februar 1600 ein anderer Eingriff in die Reichsverfassung gewagt. Die Stände einigten sich zu dem Beschluß, daß nicht allein in Religionssachen und bei Steuerbewilligungen, sondern auch bei Erlaß neuer Gesetze und bei Erklärung älterer die Minorität durch die Majorität nicht gebunden werden könne.

Dieser Beschluß sollte zu neuen Verwickelungen führen und in die bisherige Reichsjustiz eine Bresche legen, welche selbst von lutherischen, aber national gesinnten Fürsten als ein bedenkliches Symptom raschesten Verderbens beklagt wurde. Der Deputationstag zu Speier (1601) hatte nämlich unter anderem die Aufgabe, vier kammergerichtliche Urtheile betreffs ebensovieler Klöster, die seit dem Passauer Vertrage, also widerrechtlich, von protestantischen Ständen eingezogen worden waren, zu revidiren. Akatholische Juristen hatten zugunsten der geschädigten votirt; der durch die Rechtsnorm vorgezeichnete Ausgang konnte keinen Augenblick zweifelhaft sein. Was geschieht? Der Speierer Deputationstag

wird von der Revolutionspartei gesprengt, die ganze Angelegenheit an den Reichstag verwiesen. Eine Entscheidung durch den Reichstag (1603) aber wird kraft obigen Beschlusses vom Februar 1600 durch Kurpfalz und Genossen vereitelt. Die katholischen Stände ihrerseits ließen sich, wenngleich widerwillig, „aus Gehorsam gegen den Kaiser“, der von der Frage vorläufig Abstand genommen wissen wollte, eine Verschiebung gefallen, ohne je eine „künftige Richtigmachung“ noch zu hoffen.

Während dieser heftigen Parteikämpfe im Reich, während der mit dem Auslande unausgesetzt fortgesponnenen Machinationen auf baldigen und vollständigen Umsturz aller bisherigen Ordnung — beides die nothwendigen Folgen jener Rebellion, für deren chronologische Fixirung nun einmal das Jahr 1517 die gangbarste Bezeichnung geworden ist —, gewinnt die echte Reform eine immer wachsende Zahl von Vorkämpfern.

Für die Jesuiten ist P. Canisius die eigentliche Seele des Ordens in Deutschland. Sein Wirken war unermüdlich und überaus segensreich. Trotz der rohesten Verunglimpfung, die er durch fanatische Polemiker erfuhr, wahrte man noch lange über das Grab hinaus (Canisius † 1597) selbst im protestantischen Deutschland ein ehrendes Andenken dem Manne, der „aus ganzem Gemüthe ein echter Deutscher gewesen“ und dem „das Heil und der Friede des deutschen Volkes unablässig am Herzen gelegen.“ „Liebe, Wahrheit und Einfalt,“ mahnte Canisius seine Ordensgenossen, „sei und bleibe unsere Fahne.“ In der Bethätigung dieses Grundsatzes lag das Geheimniß seiner Erfolge.

Papst Gregor XIII., dessen Fürsorge für Deutschland wahrhaft rührend genannt werden muß, bediente sich des P. Canisius als Rathgebers in deutschen Angelegenheiten. Trotz langjährigen Schaffens blieb für die Restauration immer noch außerordentlich viel zu thun. Canisius kam wiederholt auf die gewissenhafte Durchführung der Trienter Satzungen zurück und betonte keine derselben mehr, als diejenigen, welche die Heranbildung eines würdigen Klerus einschärften. Auch durch die größten Schwierigkeiten ließ er sich nicht abschrecken. „Fest und besonnen“ verfolgte er sein Ziel. Die rasche Ausbreitung der Gesellschaft Jesu, namentlich in der rheinischen und oberdeutschen Provinz, das einheitliche Vorgehen aller ihrer Mitglieder zeitigten Früchte, welche die Anerkennung selbst solcher Protestanten fanden, die im übrigen geneigt waren, die Thätigkeit des jungen Ordens schlechthin für ein „Werk

Beelzebub's, des obersten der Teufel", auszugeben. Ihr vorzügliches Augenmerk richteten die Patres auf die Jugend, deren sittliche Ausbildung in den Collegien durch das für alle Zukunft hoch bedeutsame Institut der marianischen Congregation ganz wesentlich gefördert wurde.

Durch die Bemühungen vortrefflicher Oberhirten nun, durch die ausgedehnte Thätigkeit der Jesuiten in den Schulen, durch ihr charitatives Wirken überall da, wo sich ihrem Opfermuth eine Gelegenheit bot, durch den Eifer der im deutschen Colleg zu gründlicher Tugend und wahrer Wissenschaft herangebildeten Priester, nicht minder durch das neue Leben, das die älteren Orden, vor allem die aus der Mitte der Franziskaner hervorgegangenen Kapuziner entfalteten, war es möglich geworden, den Nordwesten Deutschlands und zum großen Theil den Süden, hier vorzugsweise durch die Energie des Erzherzogs Ferdinand von Innerösterreich, dem wahren Glauben wieder zu gewinnen; begreiflicherweise zu erheblichem Aerger der Protestanten, deren Stimmführer denn auch nicht müde wurden, die „Jebusiter" als die leibhaftigen Sendlinge des Satans zu einem pikanten Gegenstande damaliger Schmutzliteratur zu machen.

Eine durchgreifende Erneuerung des ganzen öffentlichen Lebens war durch die jammervolle politische Lage gehemmt. Erzherzog Matthias fürchtet schon im Jahre 1603, „es möchte ein Feuer entbrennen, bei welchem die Ausländer, die schon längst darauf warten, sich einmischen werden." Indeß der Kaiser blieb unthätig, er stand unter dem Regiment seiner Kammerdiener; und doch mußte selbst dieser kranke Rudolf, „der allem ernstlichen Thun abgründlich entgegen war," die Folie bieten für demagogische Künste. Die calvinistische Rebellion in Ungarn, welche in den Türken ihre Stütze fand gegen das „habsburgische Joch", verfolgte gleiche Ziele, wie die kurpfälzische im Reich. Friedrich IV., Kurfürst von der Pfalz, hetzte (1606) offen zum Religionskrieg wider die Katholiken. Die Achtsvollstreckung gegen Donauwörth rief „erschröckliche Gerüchte" hervor, man phantasirte von neuen „papistischen Anschlägen" u. s. f. Auch der dritte Reichstag zu Regensburg (1608) ward gesprengt. Vorschub leistete den Gegnern der leidige Bruderzwist in der kaiserlichen Familie. Endlich kam am 16. Mai 1608 der längst geplante und von dem französischen Könige Heinrich IV. so stark befürwortete Sonderbund in dem Ansbacher Dorfe Ahausen zustande; er sollte auf lange Zeit für

die Geschicke des Reiches von weittragender Bedeutung werden. Die Union wurde angeblich zur Vertheidigung geschlossen; ihr wirklicher Zweck war die Verfechtung protestantischer Forderungen durch Waffengewalt.

Seit der Gründung dieses Sonderbundes war die Entscheidung der deutschen Verhältnisse auf die Spitze des Schwertes gestellt. Ein volles Jahrzehnt verstrich noch unter allerlei Verhandlungen bis zum Ausbruch des großen Bruderkrieges, „welcher alle Macht und Größe und allen Wohlstand Deutschlands vernichten sollte."

„Diesem Vernichtungskriege ging ein hundertjähriger Federkrieg voraus von einer Bitterkeit und Gehässigkeit ohne Gleichen in der Geschichte irgend eines Volkes." Es ist ein Verdienst Janssen's, nach Stieve's Vorgang die Bedeutung der confessionellen Polemik für Reich und Volk nachdrücklichst betont und durch Characterisirung ihrer Hauptphasen drastisch veranschaulicht zu haben. Ein wahrer Abgrund von Ingrimm und schriftstellerischer Tollwuth gähnt hier vor dem Blicke des Lesers. Schon glaubt er alles menschenmögliche in gegenseitiger Verfluchung und Verteufelung geleistet; da öffnen sich neue Schleußen, und eine kaum geahnte Beredtsamkeit, eine Verbindung der erregtesten Leidenschaft mit vollendeter Virtuosität im Gebrauch der niedrigsten Phraseologie, trifft das betäubte Ohr. Lesen muß man diese mit staunenswerther Erudition zusammengestellten Ausgeburten der infamsten Lüge und Verleumdung, diese planmäßige, unsinnige und, trotz der jüngst durch Prof. von Wegele angestimmten Verhimmelung, jeglicher Kritik spottenden Fälschung der Geschichte bei den Magdeburger Centuriatoren, die unfläthigen Poetereien eines Fischart, die gar wunderliche Begeiferung der Kalenderreform, die Höflichkeiten zwischen Lutheranern und Calvinisten, die unqualificirbaren Ausfälle gegen Papst und Kirche, um ganz zu schweigen von den Liebenswürdigkeiten gegen die Jesuiten, die „größten Verbrecher" — lesen soll man dies und man wird verstehen, daß das „heillose Zanken, Streiten und Vermaledeien", worin katholische Polemiker die Routine ihrer Gegner nur in seltenen Fällen erreichten, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit im deutschen Volke gewaltig erschüttern mußte. Es ist ein wahres Wort, das vor kurzem ein gewiegter Publicist und nicht minder scharfsinniger Historiker ausgesprochen: „Die Reformation hat auf unser Volksleben gewirkt wie Dynamit." Das ist es, was uns schließlich von dem großen Luthermythus geblieben ist.

Der letzte Theil vorliegenden Bandes behandelt die dem Ausbruch des verheerenden Bruderkrieges unmittelbar vorangehenden zehn Jahre. Es ist dies eine Zeit drückendster Schwüle, eine Zeit, in der die Gegensätze bereits so weit geschärft waren, daß der unheilvollste Conflict durch die Ermordung Heinrichs IV. und durch aussichtslose Vermittlungsversuche nur noch für kürzere oder längere Frist verschoben werden konnte. Der unter der Aegide Maximilians von Baiern im Jahre 1609 geschaffene Schirmverein der Liga erfüllte seine Aufgabe nicht und konnte als aufgelöst gelten, als der bairische Herzog sieben Jahre später aus Rücksichten wohl oder übel verstandener Rivalität gegen Oesterreich die Oberleitung niederlegte.

Rudolfs Tod (1612) war für das Reich ein Glück. Aber die Grundlagen der Herrschaft seines Bruders Matthias waren zu morsch, als daß dieser einen maßgebenden Einfluß auf die Gesammtlage hätte nehmen können. „Vicekaiser" ist Klesl, der „Mann mit den undurchdringlichen Künsten," dem man zeitweise sogar ein Liebäugeln mit den Calvinisten vorwerfen zu dürfen glaubte. Nach dem Urtheil des päpstlichen Nuntius hat das Haus Oesterreich „nie einen grimmigern Feind gehabt als Klesl." Jetzt war es auch Herzog Maximilian von Baiern, in welchem die antikaiserliche Partei einen kräftigen Anwalt ihrer rebellischen Tendenzen zu finden hoffte. Maximilian erkannte die „calvinistische Schlinge" und wies die Zumuthung, sich die Kaiserkrone auf's Haupt zu setzen, mit Entschiedenheit zurück.

Die offene Opposition gegen die Verfügungen des Kaisers wurde gefördert durch die unverwüstliche Raffinirtheit, mit der man neue Verleumdungen ausspann, neue Hetzereien betrieb. Man fabelte von „blutdürstigen Praktiken," „die Evangelischen um ihre Libertät und alles, was ihnen lieb sei, zu bringen." Im Jahre 1618 brach der Sturm in Böhmen aus und war für die deutschen Mitverschworenen das Signal, ihre „Resolutionen" in's Werk zu setzen. Bald standen die Dinge so, daß der Markgraf Joachim Ernst von Ansbach in einem Schreiben an Christian von Anhalt, den eigentlichen Schöpfer der Union, die Zuversicht aussprach: „Nous avons le moyen entre nos mains, de renverser le monde."

E. Richard S. J.

Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Erster Theil: Die Franziscanerschule. Von Dr. Simar, Professor der kath. Theologie an der Universität zu Bonn. 8°. 320 S. Freiburg, Herder 1885.

Daß bei der Frage nach dem Wesen des Gewissens die Psychologie, die Ethik und die Theologie in maßgebender Weise betheiligt sind, unterliegt keinem Zweifel. Die Psychologie hat die Aufgabe, den unmittelbaren Träger, das nächste Subject desselben, sowie seine Thätigkeit nach ihrem physisch-psychischen Gehalte zu untersuchen. Die Ethik beschäftigt sich mit seiner Stellung zur sittlichen Ordnung. Die Theologie berücksichtigt sein Verhältniß zur Gottesidee. Aber die von diesen drei Gesichtspunkten ausgehende Beleuchtung zusammen gibt erst vollen Aufschluß über das Wesen des Gewissens. Simar beschäftigt sich in der vorliegenden Studie mit der historischen Entwicklung und Darstellung der für den Philosophen wie für den Theologen bedeutsamen Lehre vom Gewissen. In der Einleitung (S. 1—10) gibt er zunächst eine zutreffende Erklärung der Thatsache, daß die antike Philosophie an dem Problem des Gewissens stumm vorübergegangen ist. Dann setzt er die Gründe auseinander, weshalb auch in der patristischen Literatur und in den Anfängen der Scholastik die wissenschaftliche Erörterung über das eigentliche Wesen des Gewissens ausgeschlossen blieb. „Erst im XIII. Jahrhundert, als die Scholastik in rascher Entwicklung sich zur höchsten Blüte erhob, traten in der kirchlichen Wissenschaft die ersten Versuche einer philosophischen Erklärung des Gewissens hervor.“ (S. 5.)

Die eigentliche Abhandlung Simar's bietet uns in vollständiger und übersichtlicher Darlegung die auf diesen Gegenstand bezüglichen Lehren des Alexander von Hales und des hl. Bonaventura als der Hauptvertreter der berühmten Franziskanerschule. Alexander von Hales war der erste, welcher, an eine dem Commentare des hl. Hieronymus über Ezechiel (1, 4—14) entnommene Glosse, in der vom Gewissen unter dem doppelten Namen der συντήρησις und der conscientia die Rede ist, anknüpfend, den Aufbau einer Theorie über das Gewissen versuchte, welche nach S. so lautet: „Das Gewissen ist einerseits eine dem höheren Theile der menschlichen Seele (ratio) von Natur innewohnende Anlage oder Fertigkeit . . ., andererseits eine durch subjektive Vernunfturtheile vermittelte Bethätigung jener Anlage (actus conscientiae). Jene natürliche Fertigkeit als solche wird Synteresis genannt“ (Vgl. S. 18). Träger der Synteresis sind Vernunft und Wille; allein eine scharfe Begrenzung der

in der Vernunft ruhenden sittlichen Erkenntniß, die sich auf die sittliche Ordnung bezieht, sowie eine klare Bestimmung der im Willen befindlichen Fertigkeit oder Neigung zum Guten findet in seiner Darstellung nicht statt. Ebensowenig wird die andere Seite des Gewissensbegriffes, die Bethätigung desselben durch die conscientia genau erklärt. Soviel aber steht fest, daſs Alexander zwei Seiten des Gewissens betrachtet: die Synteresis, die gleichbedeutend ist mit dem habitus conscientiae, und die conscientia als actus conscientiae. Enthält nun auch die Lehre des Alexander bedeutende Lücken und große Mängel, so kann ihr doch das Verdienst nicht bestritten werden, die Erörterung der Frage nach dem Wesen des Gewissens wirksam angeregt und die Lösung derselben angebahnt zu haben. (Vgl. S. 20.)

Bonaventura geht in seinen Untersuchungen über das Gewissen in mehr sachgemäßer Weise vor und behandelt in seiner Theorie hauptsächlich drei Punkte: Das Subjekt oder den Träger des Gewissens, seinen Ursprung und seine verpflichtende Kraft. Als Subjekt des Gewissens ist die Vernunft zu betrachten, indem das Gewissen eine die Vernunft vervollkommnende Fertigkeit ist. Seinem Ursprunge nach ist es, sofern die allgemeinsten sittlichen Grundsätze seinen Gegenstand bilden, eine dem Menschen natürliche, angeborne Fertigkeit, nicht in dem Sinn, als ob die Begriffe oder Ideen, welche die logischen Bestandtheile jener Grundsätze ausmachen, dem Geiste angeschaffen wären, sondern weil sie auf Grund äußerer oder innerer Erfahrung unmittelbar und mit Evidenz erkannt werden. Die verpflichtende Kraft endlich des Gewissens hat ihren Grund in der Beziehung desselben zu Gott, dem Urheber der sittlichen Ordnung. Die Theorie über das Gewissen hat aber auch noch eine andere Seite irgendwie zu berücksichtigen. Denn das Gewissen als ein den Willen leitendes geistiges Vermögen, als die praktische, dem Willen voranleuchtende Vernunft schließt nothwendig die Synteresis ein. Diese ist nach dem seraphischen Lehrer die dem Willen innewohnende Neigung zu dem, was als sittlich gut erkannt wird. Wie das Gewissen als die eigentliche conscientia die Erkenntnis der sittlichen Wahrheiten und Gesetze umfaßt, so besteht die Synteresis in der natürlichen Hinneigung des höheren Strebevermögens zu dem, was sittlich gut und von der voraufgehenden Erkenntnis als solches vorgeführt worden ist. Gewissen und Synteresis stehen also in einem ähnlichen Verhältnis zu einander, wie der Glaube und die Liebe. Darum wird die Synteresis auch treffend scintilla conscientiae genannt, weil sie den Willen gewissermaßen entzündet und entflammt zu den von der conscientia angeregten Bewegungen.

Aus dem Gesagten ergibt sich sofort ein durchgreifender Unterschied in der Theorie dieser beiden bewährten Lehrer. Das Gewissen als conscientia ist bei Bonaventura der Hauptbegriff, bei Alexander nimmt die Synteresis diese Stelle ein. Jedoch suchen beide das volle Wesen des Gewissens in einer sowohl dem Willen wie der Vernunft inhärierenden sittlichen Anlage.

Dies im Wesentlichen das Ergebnis der äußerst werthvollen Studie des Verf. Wir haben dasselbe in flüchtigen Zügen andeuten wollen, um das wissenschaftliche Interesse vieler Leser für diesen so lehrreichen „Beitrag zur Geschichte der Ethik" zu wecken. Die Beweismomente, welche der Verf. auf Grund der genau citierten Quellen anführt, sind für die Behandlung des Gegenstandes glücklich gewählt und scharf hervorgehoben. Die Darstellung ist ruhig und lichtvoll; die Sprache, ungeachtet der Schwierigkeit des zu bearbeitenden Materials, klar und präcis. So empfiehlt sich diese Studie durch die Bedeutsamkeit des Gegenstandes, durch die Gediegenheit der Behandlung, sowie durch die innere und äußere Schönheit der Darstellung; die Correctheit des Druckes und die äußere Ausstattung stehen damit in wohlthuendem Einklange. Möge der verdienstvolle Verf. bald den zweiten Theil seiner Studie über Albertus M. und den hl. Thomas folgen lassen!

Linz. Heinrich Heggen S. J.

Oriens catholicus sive Traditionis concordantiae, quibus e S. Scriptura et e variis Ecclesiae orientalis monumentis in libris ecclesiasticis aliisque scriptis conservatis demonstratur fides catholica circa beati Petri apostoli ejusdemque successorum rom. Pontificum primatum, per Joannem Papiu. Gherl'a (Armenopolis s. Számosujvár) 1885.

In jüngster Zeit wurde dem großen Werke der Wiedervereinigung der schismatischen Orientalen vorzüglich in der Literatur wieder besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Das Buch, welches wir hier besprechen, dient auch diesem Zwecke. Der Verfasser, auf kirchlich dogmatischem Standpunkt fußend, wendet sich geradezu gegen den ersten und hauptsächlichsten Irrthum der Schismatiker und liefert aus ihren eigenen Werken mit genauer Sachkenntniß den unwiderleglichen Beweis, daß der Primat des römischen Papstes über die ganze christliche Kirche in den ältesten Zeiten auch von den Orientalen anerkannt wurde. Die Wahl der Beweise, welche er in Fülle hiefür beibringt, ist besonders für uns Orientalen von größter Wichtigkeit und zur Erreichung des vorgesteckten Zieles vollkommen geeignet. Denn sowohl die Orientalen im Allgemeinen als besonders die

mit Rom nicht unirten Rumänen leugnen die Beweiskraft der von den Dogmatikern aus der heiligen Schrift und aus der Tradition vorgebrachten Stellen, und beschuldigen von Photius angefangen bis auf den heutigen Tag die abendländische Kirche immer und immer wieder nicht nur einer unberechtigten Interpretation, sondern sogar einer Fälschung der Texte. Als Beispiel dieses Vorgehens dient uns unter anderen die auf die milde Einladung des Papstes Pius IX. als Antwort dienende Encyclica des griechischen nichtunirten Patriarchen Anthimos von Constantinopel, in welcher dieser mit Sophismen die Häresie des Photius vertheidiget und aufs neue befestiget.[1]) Unserem Autor war dieses Verfahren wohl bekannt, und darum legt er in seiner Argumentation das Hauptgewicht auf Beweise, welche für die Orientalen von überzeugender Kraft sind. Er entnimmt dieselben aus den liturgischen Büchern, deren sich alle Orientalen ohne Unterschied des Ritus beim Gottesdienste bedienen. Ferner werden rechtsgeschichtliche Thatsachen hervorgehoben, und es wird gezeigt, wie solche in großer Menge in den Rechtsbüchern der Orientalen sich finden. Endlich werden falsche Interpretationen und Erklärungen, sowie sophistische Beweisgründe trefflich widerlegt und zurückgewiesen.

Die Abfassung des Werkes in zwei Sprachen, in der rumänischen und zugleich parallel in der lateinischen, muß als sehr zweckmäßig bezeichnet werden; denn das Buch ist für alle Orientalen, für die Rumänen, Griechen, Russen, Ruthenen, Bulgaren u. s. w. geschrieben, und da heutzutage die griechische Sprache im Orient nicht mehr als die im kirchlichen Gebrauche allgemein vorherrschende Sprache angesehen werden kann, so ist die lateinische als die mehr zugängliche Sprache gewählt worden.

Im Eingange spricht der Verfasser im Allgemeinen von dem durch Gott in der römischen Kirche eingesetzten Mittelpunkte der katholischen Einheit und von dessen Nothwendigkeit: er zeigt, wie die Bischöfe von Constantinopel theils vom eigenen Ehrgeize gestachelt, theils auch von den Kaisern angetrieben, sich auf die oberste Stufe der kirchlichen Hierarchie zu erheben getrachtet, und dadurch zuletzt die Losreißung der griechischen Kirche von ihrem rechtmäßigen Oberhaupte herbeigeführt haben; dann erwähnt er die traurigen Folgen dieser Lostrennung, und betont die Nothwendigkeit, die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen, um den erwähnten Nachtheilen zu entgehen. Im

---

[1]) Ein Plagiat daraus hat kürzlich auch ein nichtunirter Rumäne zusammengestoppelt.

ersten Theile seines Werkes beweist der Autor die göttliche Einsetzung des Primates aus den Stellen der heiligen Schrift, auf welche die katholischen Dogmatiker sich in der Regel berufen; sodann folgt die Zusammenstellung und Erklärung der wichtigsten Dokumente, wie solche in den liturgischen Büchern der Griechen und der übrigen Orientalen (Rumänen, Slaven, Syrochaldäer, Armenier u. s. w.) sich finden; und endlich wird gezeigt, wie die ältesten Väter und Lehrer der orientalischen Kirche in Wort und Werk die Abhängigkeit von der römischen Kirche verstanden und bewiesen haben. Im zweiten Theile behandelt er die Perpetuität des Primates und die dem Papste als dem Oberhaupte der Kirche zukommenden Rechte; und da der hl. Petrus als Bischof in Rom gestorben sei, so könnten als Nachfolger Petri in der Leitung und Regierung der Kirche nur die römischen Päpste betrachtet werden. Als Beweis dessen führt der Verfasser die kirchlichen Bücher der Orientalen, die Geschichte der orientalischen Kirchenversammlungen, die Rechtsbücher (besonders die Pravila), die Anerkennung dieses Faktums von Seite einiger Patriarchen von Constantinopel, der orientalischen Kaiser und der rumänischen Fürsten an. Zuletzt hebt er den Umstand hervor, daß der Glaube an den Primat des römischen Papstes im Schoße des rumänischen Volkes wie zur Zeit der sieben ökumenischen Concilien, so auch nach Photius im Laufe der Jahrhunderte theilweise erhalten wurde; und daß die Griechen die Nothwendigkeit des Primates in der Kirche wenn auch nicht in der Praxis, so doch theoretisch anerkennen, und somit sehr inconsequent verfahren.

Indem wir die unbestrittenen Vorzüge des Werkes anerkennen und es auf das Wärmste empfehlen, sprechen wir den Wunsch aus, der Verfasser möchte auch die anderen Controverspunkte auf dieselbe Weise behandeln; denn dadurch wird er zur Förderung der Union nicht wenig beitragen.

Szamosujvár in Siebenbürgen. Prof. Johann Popu.

Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche, von Dr. Philipp Schneider, Präbendat an der Kathedrale zu Würzburg. Mainz, Kirchheim. 1885. 8°. III, 503 S.

Dr. Schneider bietet uns in vorliegender Monographie ein wohlgelungenes Bild des so altehrwürdigen und großartigen Institutes der Domkapitel. Eine durch eingehende Studien errungene Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur, Gründlichkeit und Allseitigkeit der Darstellung, Frische und Lebendigkeit des Stiles zieren das Werk und rechtfertigen vollauf die

gute Aufnahme, die es allenthalben gefunden hat. Die Schrift zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste bringt in immerhin gedrängter Kürze (S. 1—192) die geschichtliche Entwicklung der bischöflichen Domkapitel zur Darstellung. Der zweite schildert ihre rechtliche Stellung in der Kirche nach dem geltenden Rechte. Ein gründliches Studium beider Theile, des alten wie des neuen Rechtes, ist wohl geeignet, den Wunsch des Verfassers zu verwirklichen, es möge seine Schrift dazu beitragen, „so manche Vorurtheile zu beseitigen oder zu berichtigen, die man zuweilen selbst in solchen Kreisen gegen die Domkapitel findet, wo man sie am wenigsten erwarten sollte, als ob dieselben eine überflüssige Beigabe oder eine Art äußerer Zierrath in der Kirche seien (S. VI)." Gewiß ist Letzteres so wenig der Fall, daß vielmehr die Domkapitel ihre eminente Bedeutung für eine gute Diöcesanregierung auch in unserer Zeit bewahrt haben. Darum dringt auch der apostolische Stuhl auf die Errichtung derselben in den Diöcesen jener Gegenden, in welchen erst kürzlich die Hierarchie wieder hergestellt oder neu errichtet worden ist, wie in England, Holland, Amerika, und sehen wir selbst in manchen Diöcesen des griechischen Ritus das lateinische Institut der Domkapitel eingeführt[1]). Nur besondern Umständen ist es zuzuschreiben, wenn die Kirchen Nordamerika's noch durchgehends der Domkapitel entbehren. Aber die Wünsche der Bischöfe, auch hierin das jus commune annehmen zu können, fanden noch jüngst ihren beredten Ausdruck in dem Decret des dritten Plenarconcils von Baltimore: Proinde admodum in Ecclesia Dei instituta sunt capitula cathedralia seu collegia canonicorum in ecclesiis cathedralibus, qui Episcopis in gubernandis suis dioecesibus consilio et opere adsint, tanquam ecclesiae senatus, praecipuique Episcoporum coadjutores ac consiliarii. Sane tot sunt tantaque onera et sollicitudines pastoralis ministerii, ut administrandis suis dioecesibus Episcopi per se solos vix sint pares. Hinc magnopere optandum, ut hisce etiam in regionibus executioni protinus possint mandari, quae canonicis sanctionibus de capitulo ecclesiae cathedralis sapientissime habentur constituta (De consultoribus dioec. Tit. II. c. 2. § 17.).

Fünf Perioden unterscheidet Dr. Schneider in der Geschichte der Domkapitel, die in ebensovielen Abschnitten behandelt werden. Die erste Periode umfaßt die ersten Jahrhunderte bis zu den Anfängen des gemeinschaftlichen Lebens im Weltklerus. Im

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, 5 (1881), 187 ff.

Presbyterium der Urkirche finden wir die Keime der spätern Kapitel. Die zweite Periode reicht bis zum Verfall des gemeinschaftlichen Lebens in den Kathedralkapiteln, erstreckt sich also über die Zeit vom fünften bis zum eilften Jahrhundert. Die wichtigste Periode ist offenbar die dritte vom eilften bis vierzehnten Jahrhundert und ihr ist denn auch der größte Raum gewidmet (S. 60—155). Die vierte Periode führt uns bis zu der traurigen Zeit der Säkularisation. In der fünften stehen wir noch jetzt. Im zweiten Theile betrachtet der Verfasser die Domkapitel zunächst als kirchliche Korporationen, ihre innere Verfassung und Organisation, die Rechte und Pflichten der einzelnen Kapitelsglieder. Der zweite Abschnitt zeigt uns die Kapitel in ihrer Stellung gegenüber dem Diöcesanbischof, der dritte behandelt ihre Rechte und Pflichten bei Erledigung oder Behinderung des bischöflichen Stuhles. Bei der gewählten Methode der Darstellung konnte die Gefahr nicht vermieden werden, manche Daten im ersten Theile dem zweiten vorwegzunehmen. Doch hat der Verfasser dieselbe durchweg glücklich umgangen. Einige wenige Wiederholungen fallen nicht lästig. Die klare Darlegung der innern Verfassung der Kapitel früherer Zeit ist ein Vorzug des ersten Theiles. Manchem wird es nicht leicht, in ihren so reich entwickelten Organismus sich hineinzudenken. Bei Schneider wird man sich leicht orientiren. Mit gewandter Feder beschreibt er uns die verschiedenen Kapitelswürden und Kapitelsämter, ihre geschichtliche Entwicklung und ihr Verhältniß zu einander. Einen besonderen Werth erhält die Darstellung des geltenden Rechtes im zweiten Theile durch die stetige Berücksichtigung der neueren Partikularrechte. Wenn dabei Deutschlands Diöcesen den ersten Platz behaupten, so sind doch außerdeutsche und außereuropäische Länder keineswegs vernachlässigt. Der Irrthum, als ob Holland keine Kathedralkapitel besitze, wurde glücklicher Weise noch am Schlusse des Buches berichtigt. Die äußere Ausstattung, der gute Druck, die zwei Inhalts-Verzeichnisse erleichtern sehr den Gebrauch des Buches, und so können wir dasselbe nur aufs Beste empfehlen als einen willkommenen Beitrag zur Literatur über die bischöflichen Domkapitel. Es möge uns nur noch gestattet sein, auf einige wenige Punkte von untergeordneter Bedeutung hinzuweisen und unsere Wünsche auszusprechen.

Der Satz auf S. 1: „Die Gliederung der kirchlichen Hierarchie in die drei Ordnungen der Bischöfe, Priester und Diakonen reicht bis in die apostolischen Zeiten hinauf und ist darum göttlicher Einsetzung", könnte den Gedanken nahelegen, welcher dem Verfasser sicher fern lag, als sollte der dogmatische

Präscriptionsbeweis auf das kanonistische Gebiet übertragen werden, und wünschten wir deswegen eine etwas andere Fassung. Sind doch nicht alle kirchlichen Institute, welche bis in die apostolische Zeit hinaufreichen, göttlicher Einsetzung. Vieles (wir erinnern nur an das Speisenverbot Act. 15) haben die Apostel vermöge ihrer Jurisdiktionsgewalt vorgeschrieben. Wohl aber ist es constante und deswegen unfehlbare Lehre der Kirche, daß Christus der Herr selbst Diakonat sowohl, wie Episcopat und Presbyterat begründet hat. — Das Decret des Concils von Trient Sess. 24. c. 12 möchte doch zu scharf betont worden sein (S. 248 u. a.), als ob demgemäß alle Dignitäre und die Hälfte der Kanoniker Graduirte sein müßten. Das Concil braucht nur den Ausdruck: Hortatur. — Die Nothwendigkeit des päpstlichen Consenses zur rechtmäßigen Veräußerung des Kirchengutes müßte unseres Erachtens an einigen Stellen erwähnt werden; so auf S. 365, wo von der Veräußerung kostbarer Reliquien die Rede ist; denn auch dazu bedarf es der päpstlichen Erlaubniß[1]). Wir glauben auch nicht, daß nach der Constitution Urbans VIII., Universa vom 14. September 1642, dem Bischofe noch das Recht zusteht, die Feier von Festtagen vorzuschreiben[2]).

Warum auf S. 457, Note 1, eine besondere Promulgation der tridentinischen Decrete gefordert wird, damit auch das cap. Liceat Sess. 24 in Kraft treten könne, vermögen wir nicht recht einzusehen. Abgesehen von der durch das Concil statuirten Ausnahme betreffs des cap. Tametsi de reform. matrim., haben alle Decrete des Concils von Trient durch die in Rom publicirte Bulle Pius IV. Benedictus Deus (1564) für die ganze Kirche volle Rechtsgültigkeit erhalten und bedürfen keiner weiteren Promulgation in den einzelnen Ländern. In der Controverse, ob die Decretale Bonifaz' VIII., Cap. Si episcopus in VI°. de suppl. neglig. praelat. (I, 8) auch dann ihre Anwendung finde, wenn die eigene häretische oder ungläubige Landesregierung den Diöcesanbischof gefangen genommen hat, tritt Schneider für die bejahende Sentenz ein (S. 485). Können wir auch nicht alle für die entgegengesetzte Ansicht vorgebrachten Gründe billigen, so würden wir doch im Hinblick auf so manche römische Erlasse und die Lehre so vieler tüchtiger Autoren Bedenken tragen, Schneiders Ansicht für die Praxis zu empfehlen. Sanguineti sagt ganz richtig: Lex illa evidenter

---

[1]) Van de Burgt, De Ecclesiis p. 294; Aichner compend. jur. eccles. p. 757.

[2]) Bouix, De jure liturgico p. 312 ff.

spectat ad ea historica adjuncta, in quibus lata est ob temporum conditionem[1]). Wollte man aber die Analogie mit dem Todesfall urgiren, so können wir dagegen den von Schneider (S. 485, Note 1) citirten Satz stellen: mors civilis vel spiritualis non aequiparantur morti naturali, nisi ubi in jure hoc cautum reperitur[2]).

Die Strafen der Constitution Pius' IX. Romanus Pontifex vom 28. August 1872 sup. vicariis capitularibus etc. treffen zunächst die Kapitelsglieder, nicht das Kapitel als solches, und wäre dieses vielleicht auf S. 442 klarer auszudrücken.

Ditton Hall. Jos. v. Laßberg S. J.

Weltgericht und Weltende, im Anschluß an die Scholastik und die neuere Theologie dargestellt von Lic. Jos. Bautz, Privatdocent an der Akademie zu Münster. Mit Genehmigung des bisch. Ordinariates zu Mainz. Mainz, Kirchheim, 1886. VIII, 282 S. 8°.

Da Lic. Bautz schon mehrere eschatologische Fragen in ganz vorzüglichen Monographien[3]) behandelt hatte, war mit Recht zu erwarten, daß er durch Bearbeitung der noch rückständigen eine vollendete Eschatologie bieten würde. Dieser Erwartung hat er mit der gegenwärtigen Schrift entsprochen. Sie erörtert in fünf Abschnitten das Weltgericht und Weltende im Allgemeinen (S. 1—48), die entfernteren, näheren und nächsten Vorzeichen des Weltendes (48—138—190), das Weltgericht (191—241) und das Ende der Welt (242—282). Je anziehender nun das Thema ist — möchte ja selbst der Ungläubige in die Zukunft schauen — um so weniger läßt sich darüber mit Sicherheit sagen. Gewiß ist nur, daß diese Welt in ihrer gegenwärtigen Erscheinung ein Ende haben wird, und daß es ein Weltgericht geben muß, wie der gelehrte Verfasser an der Hand des hl. Thomas auch auf speculativem Wege nachweist. Aber eben darum, weil in der Offenbarung Weniges vorhergesagt, Vieles uns in ganz unbestimmten Umrissen angedeutet ist, eröffnet sich den Muthmaßungen, Meinungen, Erklärungen ein weites Feld. Daher die Menge verschiedener, oft weit auseinandergehender Ansichten und die gewagten Com-

---

[1]) Instit. jur. eccles. priv. 1884 p. 249.

[2]) Fagnan. ad cap. 5 de concess. praeb. III, 8 n. 29.

[3]) Die Lehre vom Auferstehungsleibe, nach ihrer positiven und speculativen Seite dargestellt, Paderborn 1877, Schöningh, in 3 Lfgn.; Der Himmel, speculativ dargestellt, Mainz 1881, Kirchheim; Die Hölle, im Anschluß an die Scholastik dargestellt, ebendas. 1882; Das Fegfeuer, ebendas. 1883.

binationen, womit so Manche den dichten Schleier der Zukunft zu lüften suchen; daher die nicht unbedeutende eschatologische Literatur. Wir müssen anerkennen, daß der Verf. diesen Wald von Meinungen mit kundigem Blicke überschaut, mit feinem Tacte sichtet und wenigstens die wahrscheinlichere Hypothese angibt, wo die Gewißheit — und das ist gewöhnlich — mangelt.

Fragen wir nun vor Allem nach dem Ende der Zeiten, quando haec erunt (Matth. 24, 3), so weiß der Verf. trotz der kühnen auch von ansehnlichen Auctoren vertretenen Muthmaßungen, deren er eine große Anzahl anführt, nur mit dem Herrn zu antworten: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate (Apg. 1, 7). Vorzeichen des Weltendes hat der Herr zwar mehrere angegeben, aber gar Vieles bleibt auch in Bezug auf diese unbestimmt. Werden auch die hauptsächlichsten derselben, nämlich großartige Katastrophen auf natürlichem und socialem Gebiete, sowie die Predigt des Evangeliums auf der ganzen Erde klar vorausverkündet, so ist doch näherhin die Natur jener Katastrophen und die erforderliche Ausdehnung der christlichen Predigt nicht mit der Bestimmtheit gekennzeichnet, die nothwendig wäre, um daraus mit Sicherheit das nahe Ende der Welt erschließen zu können. Als bestimmtere Vorzeichen können das Auftreten des Antichrist, das Wiedererscheinen von Henoch und Elias, die Bekehrung Israels dienen. Daß ein Antichrist auftreten werde und zwar nicht als Collectivperson oder nur als Prinzip, als Christus feindlicher Geist, sondern per eminentiam als Einzelperson, jedoch nicht als menschgewordener Satan, ist, wenn auch nicht Glaubenssatz, doch durchaus christliche, auf die Lehre der heiligen Schrift gestützte Ueberlieferung, so daß die gegentheilige Behauptung jedenfalls vermessen wäre. Was sich noch ferner mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit vom Antichrist behaupten läßt, hat Bautz kurz zusammengestellt; dabei sticht seine Nüchternheit vortheilhaft von allzu zuversichtlichen Behauptungen älterer Theologen, namentlich eines Malvenda ab, der in einem umfangreichen Folioband alles Mögliche bis ins kleinste Detail vom Antichrist zu berichten weiß. Daß Henoch und Elias wieder kommen werden, ist ebenfalls eine uralte weitverbreitete Tradition in der katholischen Kirche, die wenigstens in Bezug auf Elias die heilige Schrift zur Grundlage hat. Mit Recht verwirft der Verf. die von nicht wenigen älteren Theologen und Exegeten vertretene Meinung einer Wiederkunft des hl. Evangelisten Johannes vor dem Weltgerichte. Dagegen ist die Massenbekehrung der Israeliten

nach Schrift und Tradition ebenfalls ein Vorzeichen des nahen Endes.

Hier wäre nun allerdings der geeignete Platz für die Besprechung des Chiliasmus und der dem Gerichte vorangehenden Auferstehung des Fleisches gewesen. Da jedoch der Verfasser diese hochwichtigen Fragen bereits in einer früheren Monographie in gründlicher Weise behandelt hat, begnügt er sich in der vorliegenden Schrift mit einigen Andeutungen. Eingehender beschäftigt er sich mit dem letzten Gerichte. Namentlich zeigt er u. a., wie es im vollen Sinne des Wortes ein Weltgericht sein werde, indem nicht nur die Gerechten und die Sünder, die einst Mitglieder der Kirche waren, sondern auch die Irrgläubigen und Ungläubigen, die ohne Taufe gestorbenen Kinder, die guten und die bösen Engel, bei demselben zu erscheinen haben, wenn auch in Betreff der Art und Weise der Betheiligung dieser einzelnen Klassen mehrfache Meinungsverschiedenheit unter den Theologen herrsche. Gegen Petrus Lombardus vertheidigt Bautz mit Recht die allgemeinere Ansicht, daß auch die nachgelassenen Sünden des Gerechten am jüngsten Tage offenbar werden, ohne daß deßwegen eine peinliche Beschämung für dieselben zu befürchten sei. Denn „Alles Denken und Wollen jener heiligen Seelen ist wohlgeordnet; frei von allem falschen Ehrgefühl, ganz demüthig und ganz wahr, wünschen sie, daß ihr früheres Leben so beurtheilt und erkannt werde, wie es der Wahrheit und der Wirklichkeit entspricht. Sie freuen sich sogar von ganzem Herzen, daß öffentlich erkannt und anerkannt werde, was Gottes Barmherzigkeit an ihnen gethan, denn Gottes größere Ehre, den sie glühend lieben, ist ihr höchstes Ziel und Wonne" u. s. w. (S. 226).

Daß die Welt dereinst in Flammen aufgehen wird, lehren nicht nur die heilige Schrift und die hh. Väter, sondern auch die Traditionen der Menschheit. Im Anschluß an die Väter lehrt die Scholastik einmüthig, daß die Aufgabe des Erdfeuers dahin gehe, die Erde und die irdischen Dinge zu reinigen und zu läutern. Dieser Weltbrand wird nach der Lehre des hl. Petrus (2. Br. 3, 5 ff.) auch den Himmel ergreifen. Aber welchen Himmel? Die meisten und hervorragendsten Theologen antworten, daß sich der Weltbrand auf den die Erde umgebenden Luft- und Wolkenhimmel beschränken werde. Aus dem Feuer geht sodann eine neue verklärte Erde hervor. Aber die Beschaffenheit der verklärten Erde und des neuen Himmels (denn daß dieser mit seinen Sternenwelten in die Verklärung der Welt einbezogen werde, ist nicht zu bezweifeln) ist und bleibt für uns ein Räthsel. Der Verf. wirft die gewiß nicht un-

interessante Frage auf, ob auf der neuen Erde organisches Leben fortbestehen oder besser gesagt in neuer Form sich finden werde. Nachdem er treu die verschiedenen theils günstigen, theils ungünstigen Urtheile neuerer Theologen, welche die früher von ihm ausgesprochene bejahende Ansicht veranlaßt hatte, dem Leser vorgelegt, glaubt er zu einem Meinungswechsel keinen hinreichenden Grund zu haben. Wir wollen nicht leugnen, daß sich für die Ansicht des Verf. sehr plausible und anziehende Momente anführen lassen, wie auch, daß seitens der Offenbarung nichts Erhebliches dagegen eingewendet werden kann; nichtsdestoweniger vermögen wir uns einstweilen noch nicht mit der Annahme von unsterblichen Thieren zu befreunden, die keinen andern unmittelbaren Zweck haben, als die Allmacht Gottes darzustellen, oder von Pflanzen, die nie wachsen und Früchte tragen, worin ja eigentlich die Vegetation besteht. Jedenfalls ist die Frage zu problematischer Natur, als daß sich Etwas auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit darüber sagen ließe.

An die früheren reiht sich diese Schrift in würdiger Weise an. Wie jene bekundet sie große Belesenheit, Vertrautheit mit den vorzüglichsten Koryphäen der Scholastik, sicheren Tact in Auswahl der Ansichten, nüchternen Sinn, der besonders in dieser Partie der Theologie so noththut, und das beharrliche Streben, den Lesern durch übersichtliche Zusammenstellung des Wichtigsten aus der Theologie der Vorzeit zu nützen, und sie in das vollere und tiefere Verständniß so praktischer Dogmen einzuführen.

Hugo Hurter S. J.

Impedimentorum matrimonii synopsis seu brevis expositio in usum seminariorum. Auctore G. Allegre, doctore in s. Theologia et in jure canonico necnon s. Basilicae Lauretanae canonico. Parisiis. Roger et Chernoviz. 1885. 80 pp.

Die vielen an der Spitze des Werkchens mitgetheilten bischöflichen Schreiben anerkennen übereinstimmend die Klarheit und prägnante Kürze, mit welcher dasselbe die Lehre von den Ehehindernissen darstellt. Es findet sich trotz des geringen Umfanges der Arbeit kaum eine Frage von Bedeutung, welche nicht erwähnt und gelöst wurde. Der Verfasser weiß auch die Gründe der Lösung in kurzen aber vollkommen klaren Worten anzugeben. Die Doctrin ist solide und zuverlässig; bei Controversfragen werden die verschiedenen Ansichten mit kurzer Angabe des Hauptgrundes einer jeden mitgetheilt. Auch die so nothwendigen Begriffsbestimmungen sind mit vieler Sorgfalt dar-

gelegt. Die Citate werden nicht gehäuft, dafür aber suchte der Verf. die für den betreffenden Abschnitt wichtigsten Werke anzuführen. Da auch die Dispens von den Ehehindernissen und die Revalidation der Ehe besprochen wird, so haben wir einen fast vollständigen Tractat über die Ehe; es fehlen nur die mehr dogmatischen Fragen über Materie und Form, Spender und Empfänger des Sacramentes, sowie über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehescheidung. Wir zweifeln nicht, daß das Werkchen sich einer weiten Verbreitung namentlich unter den Studirenden erfreuen wird; denn diese finden hier über die Ehehindernisse alles das kurz und klar dargestellt, dessen Kenntniß man gewöhnlich von ihnen verlangt. Auch eignet sich das Büchlein sehr für die Priester zur kurzen Wiederholung der in der seelsorglichen Praxis so oft zur Anwendung kommenden Lehren von den Ehehindernissen. Bei den folgenden Auflagen möchten wir eine größere Korrektheit des Druckes empfehlen; die Bestimmung des Schriftchens, vorzüglich Anfängern zu dienen, erheischt in diesem Punkte eine besondere Sorgfalt.

Einige wenige Bemerkungen erlauben wir uns noch zu machen, welche den Inhalt betreffen. Zunächst möchte eine Vervollständigung des Werkchens durch die Behandlung der obenangegebenen Punkte manchen erwünscht sein. In Folge der prägnanten Kürze, in welcher der Verf. Meister ist, würde das Büchlein nur um wenige Seiten wachsen, daher auch der Preis ganz unbedeutend sich steigern. Bietet aber das Buch eine vollständige Behandlung seines Gegenstandes, so wird es leichter jene Verbreitung finden, welche es verdient. — S. 10 fehlt bei der Aufzählung der die Ehe hindernden Gelübde das votum virginitatis, welches von dem votum non nubendi zu unterscheiden ist. — Der Irrthum über das Wesen des Ehevertrages findet sich S. 15 nicht angegeben. — Der Verf. läßt S. 27 die Instructio ad legitime probandum obitum alicujus conjugis, welche beginnt: Matrimonii vinculo, auch unter Clemens X. herausgegeben werden; diese ist aber weit neueren Datums, da eine Verordnung Pius' VI. in ihr erwähnt wird. — S. 38 findet sich der auffallende Satz: Insuper cognatio spiritualis dirimebat (sec. jus antiquum) matrimonium in omnibus illis gradibus, ad quos extendebatur impedimentum cognationis carnalis. Der Verf. scheint hier, da er unmittelbar vorher nur die paternitas und compaternitas *directa* erwähnte, an die *indirecta* paternitas und compaternitas gedacht zu haben; diese dehnte sich aber bei weitem nicht auf alle natürlichen Verwandtschaftsgrade aus;

vgl. Schmalzgrueber, De cognatione spirituali n. 9 ss. — S. 61. Hier unterscheidet der Verf. zwischen einer delegatio tacita schlechthin, und einer solchen welche einer deleg. expressa gleichkommt. Diese Unterscheidung scheint uns nicht begründet. Wir glauben vielmehr, zum Begriffe jeder deleg. tacita gehöre, daß sie der expressa gleichbedeutend sei; ist sie dieses nicht, so wäre sie lediglich eine praesumpta, welche der Verf. richtig den beiden genannten gegenüberstellt. — S. 71 scheint uns die Bedeutung der Klausel: Si ita est, si preces veritate nitantur, nicht hinreichend klar dargestellt. Wenn das Rescript eine gratia facienda enthält — und dieses ist gegenwärtig gewöhnlich der Fall — so genügt es, daß die Gründe zur Zeit, wo der zur Dispensation Bevollmächtigte diese ertheilt, als wahr erfunden werden. Vgl. z. B. Maschat, Institutiones canonicae, De dispens. matrim. n. 20., der von seiner Ansicht sagt: Ita hodie communis. — S. 72. Die gegenwärtig von der Pönitentiarie gebrauchte, mit den Worten Certiorata altera parte beginnende Klausel lautet manchmal etwas anders. Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. II. n. 825.

Jos. Biederlack S. J.

Analekten.

Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften. Das von Paulus Diakonus (Paul Warnefried) in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts verfaßte Leben des Papstes Gregor I. des Großen wurde u. A. von den Bollandisten, von Mabillon und von den Maurinern herausgegeben. Die Maurinerausgabe, in den Werken Gregors vorfindlich, hat Migne (Patrol. lat. 75. col. 41—59) wiederabgedruckt. Eine neuere kritische Edition gibt es nicht. Bezüglich dieses gebräuchlichen Textes machte ich aber bei meinen Arbeiten in italienischen Bibliotheken die Wahrnehmung, daß die wirkliche Vita Gregorii des Paulus sich erheblich von der in Umlauf gekommenen Form unterscheidet. Sie entbehrt in den vielen alten Hdss., die ich einsah, einer Anzahl von legendarischen Abschnitten, Capitel, welche sich auch anderweitig als spätere Zusätze verrathen; ihre nüchterne ernste Form und ihr einheitlicher Charakter in diesen Hdss. stimmt viel mehr als die bisherige Vita mit dem Tone aller sonstigen Schriften des gelehrten Mönches und Freundes Karl des Großen überein.

Auch abgesehen von der nothwendigen Ausmerzung der angedeuteten Stellen, ergaben sich bei einer Confrontirung des Maurinertextes für die ganze sprachliche Fassung der kleinen Biographie bedeutende Verbesserungen. So schien es mir denn der Mühe werth, dieselbe mit kurzen Hinweisen auf das kritische Material neu zu drucken; um so mehr als auch die anderen, historisch freilich ungleich wichtigeren Schriften des Paulus in den Monumenta Germaniae eine neue vortrefflich bearbeitete Ausgabe gefunden haben. Ein Vergleich meines Textes der Vita mit dem in den Anmerkungen gelegentlich kenntlich gemachten Texte der Maurineredition wird ohne Zweifel zeigen, daß die Mühe lohnend genug war, wiewohl ich mir nicht zuschreiben kann, überall in der Feststellung der Lesarten das Richtige getroffen zu haben.

Die Hdss., welche zu den früheren Ausgaben benützt wurden, stammten fast ausschließlich aus Bibliotheken außerhalb Italiens, also außerhalb der Heimat des Verfassers; man sieht dieses an den Angaben, welche die Bollandisten, Mabillon und die Mauriner über ihre Editionen machen. Die Grundlage meines Druckes dagegen bilden vor Allem drei in sog. langobardischer Schrift geschriebene Codices aus Montecassino, jenem Kloster, welchem der Diakon Paulus selbst angehörte, nämlich Nr. 145 (bei mir als **M I** bezeichnet, die beste Hds.), Nr. 146 (= **M II**) und Nr. 110 (= **M III**), sämmtlich dem 11. Jahrhundert angehörig. Für ihre nähere Beschreibung muß ich auf die gedruckte Bibliotheca Casinensis verweisen, wo sich auch von Cod. 146 und 110 Schriftproben befinden.

Eine zweite Klasse von Hdss., aus denen ich alle wichtigeren Varianten verzeichnet habe, bilden: 1. Cod. Sessorianus (ehemals Eigenthum der Cistercienserabtei St. Croce bei der Basilika Sessoriana zu Rom) Nr. 48 (= **S**), jetzt in der römischen Bibliothek Vittorio Emmanuele, aus dem 11. Jahrh.; 2. der Cod. Palatinus Nr. 7 (= **P**), im 12. Jahrh. geschrieben, gegenwärtig in der Biblioteca Nazionale zu Florenz; 3. der Cod. Nr. 257 der Stiftsbibliothek zu Maria-Einsiedeln in der Schweiz (= **E**), aus dem 10. Jahrh., mit einem sehr guten Texte; 4. der Cod. Laurentianus XX. 4 in der Bibl. Laur. zu Florenz, dem 11./12. Jahrh. angehörig (= **La I**); 5. Cod. XII. 29 der Bibl. Barberini zu Rom aus dem 12./13. Jahrh. (= **B**); 6. Cod. 223 der Bibl. Riccardiana zu Florenz aus dem 11. Jahrh. (= **R**). Von diesen 6 Hdss. sind die beiden ersten am meisten untereinander verwandt, werden aber durch die dritte wie an Alter so an Zuverlässigkeit übertroffen; als Copie aus den Hdss. von Montecassino stellt sich weder eine aus diesen noch aus den folgenden dar.

In dritter Linie berücksichtigte ich zur Feststellung des Textes folgende Hdss.: den Cod. IX. 27 B der alten Kapitelsbibliothek zu Lucca aus dem 12. Jahrh. (= **Lu I**); den ebendaselbst vorhandenen Cod. IX. 27. C aus dem 11. Jahr. (= **Lu II**); den vaticanischen Cod. Reg. 226 vom 11. Jahrh. und Reg. 541 vom 13. Jahrh. (= **Va I** und **Va V**); den Cod. Sessor. 5 in der Bibl. Vittorio Emmanuele zu Rom vom 11./12. Jahrh., welcher ursprünglich aus der alten Benediktiner-Abtei Nonantula herrührt (= **N**); fünf Codd. der Laurentiana zu Florenz außer dem schon genannten, als XXX sin. 1, XXX sin. 4, XXX sin. 5, XX. 1 und XX. 2 bezeichnet und dem 11. oder 12. Jahrh. angehörig (= **La II, III, IV, V, VI**).

Alle genannten 19 Hdss. ohne Ausnahme besitzen den reinen, kürzeren Text der Vita Gregorii. Den nämlichen hat auch ein Cod. des Benediktinerstiftes Admont in Steiermark, für dessen Werth schon das Fehlen des hac bei urbe Rom. in den ersten Worten ein günstiges Zeugniß gibt. Mit dem Einsiedler Cod. zugleich zeigt er, daß der ächte Text nicht in Italien verblieben ist. Spuren einer anderen ächten Hds. liefert der

Cod. Ambros. H 109 inf. zu Mailand, welcher ein kleines Stück der Vita von Paulus über Gregors Papstwahl enthält, das des Zusatzes entbehrt, welchen die interpolirten Hdss. an dieser Stelle zu enthalten pflegen.

Den interpolirten Text dagegen sah ich nur in sechs Hdss., und zwar in drei vatikanischen, nämlich Reg. 523 s. XII., 528 s. XI., 644 s. X. (= **Va II, III, IV**), die aber alle nicht in Italien, sondern in Frankreich entstanden sind und unter sich zusammenhängen, ferner in den Codd. E 84 inf. und D. 22 inf. der Ambrosiana zu Mailand vom 11. und 12. Jahrh. (= **A I, II**) und in dem Cod. 563 der reichen Stiftsbibliothek von St. Gallen aus dem 10./11. Jahrh. (= G). Sehr bemerkenswerth ist, daß diese interpolirten Codd. in Bezug auf das Vorhandensein dieser oder jener größeren Einschiebung durchweg nicht übereinstimmen (der obige Cod. E 84 inf. der Ambrosiana hat z. B. hinten die Einschaltung, aber nicht vorne); wie auch ähnlich die Angaben der Mauriner, wenn sie genau sind, zeigen, daß der von ihnen benutzte Cod. von Moissiac wenigstens nicht alle sonst vorkommenden Interpolationen aufweist; ein Umstand, der jedenfalls an sich schon gegen die Aechtheit der bezüglichen Stellen spricht.

Daß im 9. Jahrh. die Gregorbiographie des Paulus von den späteren Zusätzen noch frei war, dürfte schon aus der Vita Gregorii des Diakons Johannes hervorgehen. Derselbe schrieb sein Werk im J. 872 oder 873. Er bereicherte es mit allen möglichen Geschichten, für die er gerne die Quellen anführt und die er selbst aus griechischen Werken herholt. Nun führt er für Erzählungen, welche bei Paulus in der späteren Form seines Schriftchens allerdings gefunden werden, dennoch niemals diesen Paulus an, dessen Vita Gregorii er doch gekannt hat und an einer Stelle ausdrücklich nennt, sondern durchgängig eine bei den Angelsachsen gebräuchliche Vita des Papstes. Beide, Johannes Diakonus und der erweiterte Paulus bringen z. B. die Geschichte von der Erlösung Trajans aus der Hölle. Johannes sagt, Einige in Rom zweifelten an ihrer Wahrheit (II, 44). Er verweist aber gegen sie nicht auf Paulus, dessen Autorität bei ihnen doch Geltung haben mußte; ein Fingerzeig, daß der damalige Paulus die Anecdote nicht hatte. Er müht sich vielmehr ab, die widerspruchsvolle Geschichte aus innern Gründen als glaublich erscheinen zu lassen, wie sich nach ihm auch viele Theologen bis in neuere Zeiten hinein es etwas kosten ließen, den sonderbaren Bericht irgendwie zu deuten. Allein Paulus hat die falsche Erzählung gar nicht zu vertreten, sie ist ihm unterschoben worden, sie findet sich nicht in seinem ächten Texte.

Betrachtet man ferner die verschiedenen Einschaltungen selbst, so erkennt man zum Theile noch an den hinterbliebenen Spuren der ursprünglichen Fassung die Mache, wie sie bei der Interpolation vor sich gegangen ist. Am Ende unseres Cap. 16 (die Capitelzählung ist von Cap. 12 an von mir) begründet Paulus den Satz, es sei überflüssig, nach Wundern eines Heiligen, wie Gregor, zu fragen, indem er sagt, es hätte derselbe, wenn die Ge-

legenheit es erfordert haben würde, jene Wundergabe, die er für die englischen Glaubensprediger erflehte, auch für sich selbst erhalten können; er will offenbar keine Wunder erzählen, besser, er weiß keine. Das haben nun die nämlichen interpolirenden Hände stehen lassen, welche sofort mit dem gekünstelten Uebergange sed ne his, qui cum Judaeis signa ad ostendendam sanctitatem petunt, satisfactio desit, jene Serie von grellen, wunderbaren Vorgängen anhängten, unter denen besonders die verrufene Trajansgeschichte sich hervorthut. Schon Bethmann hat sich im Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde Bd. 10 S. 305 aus rein kritischen Gründen gegen dieses lange Anhängsel ausgesprochen. Den handschriftlichen Beweis, welcher jetzt nicht bloß gegen diese, sondern auch gegen die andern Zuthaten möglich ist, konnte er noch nicht antreten. — Eine zweite Spur der Vornahme von Einschaltungen findet man bei den Worten des ächten Paulus über Gregors Erhebung zur Papstwürde. Er sagt einfach am Ende von Cap. 11: Cumque adhuc futurus antistes fugae latibula praepararet, *capitur*, *trahitur* etc., Worte, die er dem Berichte bei Gregor von Tours (Hist. Franc. l. 10. c. 1) entnahm. Hinter praepararet nun beginnt sofort die Einschaltungsarbeit, welche das bei den Maurinern abgedruckte Detail über den Fluchtversuch in den Text brachte. Auf der ungeschickten Brücke Tandemque electus ac dilectus domini invenitur *capitur, trahitur* langt die Interpolation wieder bei den zerrissenen Worten des Originals an. — Bei der allein noch erübrigenden dritten größeren Einschaltung (der Stelle nach ist dies die mittlere, gegen Ende unseres Cap. 15) ist der Vorgang der Interpolation äußerlich zwar nicht so deutlich, aber um so lauter spricht hier die Abgeschmacktheit der Erfindung, daß nämlich eine auf das Buch springende Heuschrecke dem nach England reisenden Gregor die Unterbrechung der Reise und Zurückberufung nach Rom angedeutet habe. (Locusta = loco sta!)

Allgemein wurde angenommen, Paulus Diakonus habe die Schrift zu Rom verfaßt. So noch von Bethmann (a. a. O.), von Waitz in der von ihm und Bethmann herrührenden Ausgabe der Langobardengeschichte des Paulus (Mon. Germ. hist.) und von Felix Dahn, Langobard. Studien I. 1 (1876). Verschiedene Vermuthungen wurden über die Zeit dieses römischen Aufenthaltes angestellt. Allein die Annahme Roms als Abfassungsortes gründet sich ausschließlich auf Stellen der Vita Gregorii, welche in der ursprünglichen Form derselben nicht vorkommen: c. 1 der Maurinerausgabe die Anfangsworte hac urbe Romana; c 23 und 29 in hac civitate Romana; c. 27 haec Romana civitas. Diese Beziehungen auf Rom fand ich nur in interpolirten Handschriften, aber in keiner einzigen ächten Textform. Es schwindet ebenso das Ansehen dieser Stellen, wenn man sie mit der zweifellos sicheren Aussage des Johannes Diakonus (Prol.) vergleicht, daß zu seiner Zeit Gregor noch keine Biographie in der Kirche von Rom besaß, sondern nur eine solche bei den Angelsachsen und bei den Langobarden; die letztere ist die von Paulus.

Es sei noch erwähnt, daß auch andere bisweilen in Erörterung gezogene Punkte sich durch die nachstehend publicirte Fassung des Schriftchens von Paulus in anderem Sinne als bisher erledigen; so die von Mabillon gegen Gussainville erörterte Frage, ob gegen die von ihm (Mabillon) behauptete Autorschaft des Paulus ein Argument aus jenen Worten des Cap. 28 (Maurinerausgabe) zu entnehmen sei, wo gesagt zu werden scheint, ein Freund Gregors habe dem Verfasser einen Bericht mitgetheilt; so die Frage, ob man sich in der Dogmatik für die Transsubstantiationslehre auf Paulus c. 23 (Maur.) berufen dürfe. Für die eine wie für die andere Controverse bietet der ächte Text kein Substrat mehr dar; die betreffenden Stellen haben zu entfallen.

Auf die Frage, aus welchen Quellen und wo die Einschaltungen geschehen sind, läßt sich dann vielleicht antworten, wenn die von P. Ewald jüngst entdeckte Vita Gregorii apud Saxones (s. diese Zeitschr., 10 (1886), 751. 752) gedruckt und der handschriftliche Befund des Schriftchens von Paulus in anderen Ländern genauer bekannt sein wird.[1])

Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae[2]).

I. Gregorius, urbe Romulea[3]) patre[4]) Gordiano[5]) editus, non solum nobilem de[6]) spectabili senatorum prosapia, uerum etiam re-

---

[1]) Die besondere Bezeichnung der mit dem Striche nach unten versehenen e (statt ae) mußte ich wegen Mangels der betreffenden Lettern in der Druckerei unterlassen. Für die Anmerkungen zog ich die lateinische Sprache vor.

[2]) *Hunc titulum, quem L I et R praebent, vel saltem valde similem, Vitae inscriptum fuisse, credere fas est. Codd. alii in titulo summopere inter se differunt. Soli Casinenses inscriptioni nomen Pauli adjiciunt, atque hac quidem forma:* Vita uel obitus sancti Gregorii pape edita a venerabili *(M III* venerabile*)* Paulo diacono et monacho Casinensis cenobii.

[3]) *Sic praeter M I, M II et M III etiam N, S, B, Va II, V, La I, II, III, IV, V, VI. Sed* urbe Roma *Lu I, II, R, Va I et interpolati Va II, A I.* Urbe Rome *E* In urbe Roma *P.* Hac urbe Romana *interpolatus G.* In hac urbe Romana *interpolati Va III, IV. Maur.* hac urbe Romana. *De voce Romuleus cf. Pauli Diac. Hist. Langob. ed. Waitz et Bethmann in Mon. Germ. SS. Lang. p. 19. 626* [4]) *Va I, Lu I, E* a patre. [5]) *Maur. addunt* matre vero Silvia *contra mss. italica excepto Va V.* [6]) Nobilem de *om. E, S, P, B, VaI, R, N, La I, II, III, IV, V, VI. Sed cf. Beda Hist. Angl. l. 2. c. 1. E* expectabili. *Lu I M I, II, III,* nobilem de. *Maur. om.*

ligiosam[1]) originem duxit. Nam Felix, eiusdem[2]) apostolice sedis antistes, uir magne in Christo et ecclesia glorie[3]), eius atauus fuit. Sed tamen hanc Gregorius tante nobilitatis lineam moribus extulit, probis actibus decorauit. Denique, ut post in propatulo claruit, non sine magno quodam presagio tale sortitus est nomen. Gregorius nanque ex Greco eloquio in nostram linguam[4]) Vigilantius[5]) sonat. Re etenim uera uigilauit sibi, dum diuinis inherendo preceptis laudabiliter uixit; uigilauit et fidelium[6]) populis, dum doctrine affluentis ingenio eis, quo tramite celestia scanderent, patefecit.

II. Disciplinis uero liberalibus, hoc est grammatica, rhetorica, dialectica, ita a puero[7]) est institutus, ut quamuis eo tempore florerent adhuc Rome studia litterarum, nulli in urbe ipsa[8]) putaretur esse secundus. Inerat ei in parua adhuc etate[9]) maturum iam studium, adherere scilicet dictis maiorum, et si quid dignum potuisset auditu percipere, non segniter obliuioni tradere, sed tenaci potius memorie commendare; hauriebatque iam tunc sitibundo fluenta pectore doctrine, que post congruenti tempore mellito gutture eructaret[10]). Hic in annis adolescentie, quibus[11]) solet ea[12]) etas seculi uias ingredi, deo cepit deuotus existere et ad superne uite patriam totis desideriis anhelare.

III. Sed dum[13]) diu longeque[14]) conuersionis gratiam differret, et postquam celesti est afflatus desiderio, seculari habitu contegi melius putaret, uelletque presenti mundo quasi specie tenus deseruire, ceperunt multa contra eum ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo non iam specie, sed, ut ipse de se adseruit, retineretur et mente. Tandem cum et parentum iam dudum post obitu[15]) liberam disponendarum suarum rerum haberet facultatem, quod prius mente gestiebat[16]) aperuit, quodque iam in diuinis erat optutibus humanis etiam uisibus ostendit. Mox etenim cuncta, que habere potuit, in[17]) pietatis opus distribuens[18]), ut Christum pro nobis factum egenum egens ipse sequeretur, effecit[19]).

---

[1]) *Maur.* religiosa. [2]) *Maur.* istius. [3]) *Maur.* magnae virtutis et ecclesiae in Christo gloria. [4]) *Maur.* nostra lingua. [5]) *Maur.* vigilator seu vigilans. *Nulli ex superioribus lectionibus Maurinorum favent mss.* [6]) *Maur.* fidelibus. [7]) *E* puericia. [8]) *S* Roma. [9]) *S* in parva mente. [10]) *La I, S, P* ructaret. *B* ructuaret. [11]) *La I, S, P* in quibus. [12]) *S, E om.* ea. [13]) *La I* cum. [14]) *P* longe lateque. [15]) *E, La I, S, P* jamdudum obitu. [16]) *Maur.* gestabat. [17]) *E, La I, P* ad [18]) *E, Maur.* distribuit. [19]) *La I,* Et fecit. *A II postea idem add. E* Fecit itaque sex. *Maur. om.* effecit.

IV. Sex denique in Sicilia monasteria construens, fratres illic Christo seruituros aggregauit; septimum uero intra[1]) urbis muros[2]) instituit, in quo et ipse postmodum regulari tramite, multis sibi sociatis fratribus, sub abbatis imperio militauit. Quibus monasteriis tantum de redditibus[3]) prediorum[4]) delegauit, quantum posset illic commorantibus ad cotidianum uictum sufficere; reliqua uero cum omni domo predia[5]) uendidit ac pauperibus erogauit, nobilitatemque[6]) illam, quam ad seculum uidebatur[7]) habere, totam ad nanciscendam superne gloriam dignitatis, diuina gratia largiente conuertit. Et qui ante serico contextu ac gemmis micantibus solitus erat per urbem procedere trabeatus, post uili contectus tegmine, ministrabat[8]) pauper ipse pauperibus.

V. Etenim mutato repente seculi habitu, monasterium petiit et ex huius mundi naufragio nudus euasit. In quo tanta perfectionis gratia cepit conuersari, ut iam tunc in ipsis initiis perfectorum posset[9]) numero deputari. Inerat denique ei tanta abstinentia in cibis, uigilantia in orationibus, strenuitas in ieiuniis, ut infirmato[10]) stomacho uix consistere posset. Sustinebat preterea assiduas corporis infirmitates, maximeque[11]) ea pulsabatur molestia, quam medici greco eloquio sincopin uocant; cuius incommodis ita uitalium cruciabatur incisione[12]), ut crebris interceptus angustiis, per singula pene horarum momenta ad exitum propinquaret[13]).

VI. [14]Qualis autem in monasterio fuerit, quamque laudabili studio uitam duxerit, ex ipsius possumus uerbis colligere, quibus ipse in pontificatu iam positus, dum cum Petro suo colloqueretur diacono, flendo usus est, dicens: „Infelix quippe animus meus occupationis sue pulsatus uulnere, meminit, qualis aliquando in monasterio fuit, quomodo ei labentia cuncta subtererant, quantum rebus que uoluuntur eminebat, quod nulla nisi celestia cogitare consueuerat, quod etiam retentus corpore ipsa iam carnis claustra contemplatione transibat, quod mortem quoque, que pene cunctis

---

[1]) *Maur. add.* hujus. [2]) *S* menia. [3]) *P* hereditatibus. [4]) *Maur. add.* suorum. [5]) *S, E, La I, B, Va I, Maur.* domus presidio. *Ita etiam Greg. Tur. hist. Franc. X, 1 ed. Mon. Germ.* [6]) *S* nobilitatem. *E* nobilitatem ergo. [7]) *P* que ad seculum pertinet vel videbatur habere. [8]) *S* ministrat. [9]) *E* possit. [10]) *S* infirmo. [11]) *Maur.* et maxime. [12]) *Maur.* dolore vitalium cruciabatur. [13]) *E* properaret. [14]) *M III om.* Qualis autem *usque* Sed qualiter, *qui textus in M I, M II et omnibus mss. occurrit. Videlicet M III continet vitas sanctorum abbreviatas; quocirca etiam manus posterior primo folio titulum inscripsit* Breviarium magnum.

pena est, uidelicet ut ingressum uite et laboris sui premium amabat. At nunc ex occasione cure pastoralis secularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis sue speciem, terreni actus puluere fedatur. Perpendo itaque quod tolero, perpendo quod[1]) amisi. Cumque intueor illud quod perdidi, fit hoc grauius, quod porto. Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatior atque in naui mentis tempestatis ualide procellis inlidor, et cum prioris uite recolo, quasi post tergum reductis oculis, uiso littore suspiro; quodque adhuc est grauius, dum immensis fluctibus turbatus feror, uix iam portum ualeo uidere quem reliqui." Hec autem ipse de se non profectum iactando uirtutum, sed deflendo potius defectum referre consueuerat, quem sese per[2]) pastoralem curam incurrisse metuebat. Sed quamuis talia de se ex magne humilitatis intentione dixerit, nos tamen credere decet, nichil eum monachice[3]) perfectionis perdidisse occasione cure pastoralis, immo potiorem tunc sumpsisse profectum de labore conuersionis multorum, quam de proprie quondam quiete conuersationis habuerit.

VII. Sed qualiter hic sanctus uir ad diaconatus officium et post ad pontificatus culmen ascenderit, subsequens sermo declarabit[4]). Denique cernens Romanus pontifex, qui tunc ecclesie preerat, uirtutum gradibus Gregorium ad alta conscendere, eum abstractum a monasterio, ecclesiastici ordinis officio sublimauit leuitamque septimum ad suum adiutorium asciuit, nec multo post pro responsis ecclesiasticis ad urbem Constantinopolim apocrisiarium[5]) direxit. Nec tamen ille quamuis in terreno conuersaretur palatio uite celestis intermisit propositum. Secuti nanque sunt eum multi ex monasterio fratres sui germana deuincti[6]) charitate. Quod diuina factum dispensatione conspicitur, ut eorum uidelicet exemplo ad orationis placidum littus, quasi anchore fune, restringeretur, et[7]) dum causarum secularium incessabili impulsu[8]) fluctuaret, ad illorum consortium, uelut ad[9]) tutissimi portus sinum, terreni[10]) actus uolumina fluctusque refugeret. Et licet illud eum ministerium ex monasterio abstractum a pristine quietis uita mucrone sue occupationis extinxerat, inter eos tamen per studiose lectionis[11]) alloquium cotidiane aspiratio compunctionis animabat. Horum ergo consortio non solum a terrenis est munitus incursibus, uerum etiam ad celestis uite exercitia magis magisque succensus.

---

[1]) *M I et La I* quid. [2]) *S* se semper. *La I* sese per *super verbis erasis* sepe seper. *Maur.* semper se per. [3]) *S et P* monastice. [4]) *E* declarat. [5]) *P* apogrisarium. *S* apogrisiarum. *E om. verbum ignotum.* [6]) *S* devincta. *P* devincti *corr. ex* devincta. [7]) *M I* ut. [8]) *S, P, E, La I* pulsu [9]) *Maur. om.* [10]) *Maur.* post terreni. [11]) *E* dilectionis.

VIII. Tunc ab eisdem fratribus enixe[1]) rogatus, maximeque a Leandro[2]), uenerabili uiro, Hispalensi episcopo, qui pro causis Guisigothorum[3]) legatus eo tempore Constantinopolim aduenerat, compulsus est, ut librum beati Job multis inuolutum mysteriis enodaret. Neque ille negare potuit opus, quod sibi caritate interueniente amor fraternus multis utile imponebat futurum. Sed eundem librum[4]) quomodo iuxta litteram intellegendus, qualiter ad Christi ecclesieque sacramenta referendus, quo sensu unicuique fidelium sit aptandus, per trigintaquinque librorum seriem miranda ratione perdocuit. In quibus libris ita de uirtutibus uitiisque disseruit, ut non solum[5]) uideatur eadem uerbis exponere, sed formis modo aliquo uisibilibus demonstrare. Unde non est dubium, eum perfectionem ipsarum assecutum esse uirtutum, quarum tam efficaciter intimare ualuit effectus[6]).

IX. Qui cum adhuc esset in eadem regia urbe positus, nascentem ibi nouam heresim[7]) de statu nostre[8]) resurrectionis cum[9]) ipso quo exorta est initio, iuuante gratia catholice ueritatis, attriuit[10]). Siquidem Eutichius[11]), eiusdem urbis episcopus, dogmatizabat, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria inpalpabile, uentis aereque[12]) subtilius esse futurum. Quod ille audiens et ratione[13]) ueritatis et exemplo dominice resurrectionis probauit, hoc dogma orthodoxe fidei omnimodis esse contrarium. Catholica etenim[14]) fides habet, quod[15]) corpus nostrum[16]) illa[17]) inmortalitatis gloria sublimatum, subtile quidem sit per effectum spiritualis potentie, sed palpabile per ueritatem nature, iuxta exemplum dominici corporis, de quo a mortuis suscitato dicit ipse discipulis: „Palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere.“ In cuius assertione fidei uenerabilis pater Gregorius in tantum contra nascentem heresim[18]) nouam[19]) laborare contendit, tanta hanc instantia[20]), iuuante etiam piissimo[21]) Tyberio Constantino[22]) comminuit, ut nullus exinde sit inuentus, qui eius resuscitator existeret.

---

1) *Maur.* obnoxie. 2) *La I* ab Eleandid. 3) *E* Wisigotharum. *S, P* Wisigothorum. 4) *E* idem liber. 5) *S, La I* solis. 6) *Maur.* effectum. 7) *S, P, La I* heresem. 8) *Maur. om.* 9) *S, Maur.* in. 10) *M. III. om.* Siquidem *usque* ad Igitur postquam. 11) *M I* Euthicius. *P, E* Euticius. 12) *S, E* aerique. *P* aereque *corr. ex* aerique. 13) *S* oratione. 14) *S, La I* enim. 15) *Maur. add.* ipsum. 16) *S, La I, Maur. add.* in. 17) *P. add.* resurrectionis vel. 18) *S, P, La I* heresem. 19) *Maur. om.* 20) *La I* inconstantia. 21) *P, La I, Maur. add.* imperatore. 22) *Maur. add.* ita.

X. Igitur postquam Romam uenerandus leuita[1]) regressus est, aliquanto interiecto tempore, tanta inundatione[2]) Tyberis fluuius[3]) alueum suum egressus est tantumque excreuit, ut eius unda super[4]) muros urbis influeret atque in ea maximas regiones[5]) occuparet, ita ut plura antiquarum edium munimenta[6]) deiceret[7]). Qua etiam aquarum uiolentia horrea ecclesie subuersa sunt, in quibus nonnulla modiorum tritici milia perierunt. Tunc siquidem multitudo serpentium cum magno dracone in modum trabis ualide per huius fluuii[8]) alueum in mare descendit, sed suffocate bestie inter salsos maris turbidi fluctus, nec mora[9]), littore eiecte sunt. Subsecuta est e uestigio clades quam inguinariam[10]) uocant. Nam medio mense undecimo aduenіens, primum omnium iuxta illud quod in Ezechiele legitur, „a sanctuario meo incipite," Pelagium papam perculit et sine mora exstinxit. Quo defuncto tanta strages populi facta est, ut passim subtractis habitatoribus domus in urbe[11]) plurime uacue remanerent. Sed quia ecclesia Dei sine rectore esse non poterat, beatum Gregorium, licet totis uiribus renitentem, plebs tamen omnis elegit. Quem ille apicem attentius fugere temptans, sese[12]) omnino indignum tali honore clamitabat, uidelicet metuens, ne mundi gloria, quam prius abiecerat, ei sub ecclesiastici colore regiminis aliquo modo subripere[13]) posset[14]). Unde factum est, ut epistolam ad imperatorem Mauricium dirigeret, cujus filium ex lauacro sancto susceperat, adiurans et multa prece deposcens, ne unquam adsensum populis preberet[15]), ut se huius honoris gloria sublimaret. Sed prefectus urbis, Germanus nomine, eius nuntium anticipauit comprehensumque[16]) ac disruptis epistolis consensum, quod[17]) populus fecerat, imperatori direxit. At ille gratias deo agens pro amicitia diaconi, eo quod locum deferendi ei honoris, ut cupierat repperisset, data illico preceptione ipsum institui precepit.

XI. Cumque in hoc res staret[18]) ut benediceretur, et lues populum deuastaret, uerbum ad plebem pro agenda penitentia hoc

---

[1]) *Maur. add.* Gregorius. [2]) *La I* inundantia. [3]) *S om.* [4]) *S* per. [5]) *S, P* maxima regionis. *E* maximas regiones *corr. ex* maximas regionis. *Maur.* maximam partem regionis. [6]) *S, La I* monimenta. *Maur.* moenia. [7]) *S, E* eiceret. [8]) *Maur.* fluminis. [9]) *Maur. om.* nec mora *refragantibus mss. Maur.* in littore. *Greg. Tur. l. c.* litori. [10]) *S, P* inguinaria. [11]) *S om.* in urbe. [12]) *S* esse. *P* esse se. [13]) *La I, Maur.* subrepere. [14]) *S* possit. [15]) *E* assensus populo preberetur. [16]) *La I, Maur.* comprehensoque eo. *Greg. Tur.* et comprehensum disruptis. [17]) *La I, E, Maur.* quem. *Greg. Tur.* quod. [18]) *S, P, Maur., Greg. Tur.* restaret.

modo exorsus est: „Oportet, fratres dilectissimi, ut flagella dei, que metuere uentura debuimus, saltem presentia, et experta timeamus. Conuersionis nobis aditum dolor aperiat et cordis nostri duritiam ipsa quam patimur pena dissoluat. Ut enim propheta teste predictum est, ‚peruenit gladius usque ad animam'. [1]Ecce etenim cuncta plebs celestis ire mucrone percutitur et repentina singuli cede uastantur. Nec languor mortem preuenit, sed languoris moras, ut cernitis, mors ipsa precurrit. Percussus quisque ante rapitur, quam ad lamenta penitentie conuertatur. Pensate ergo, qualis ad conspectum districti iudicis peruenit, cui non uacat flere quod fecit. Habitatores quique non ex parte subtrahuntur sed pariter corruunt, domus uacue relinquuntur, filiorum funera parentes aspiciunt et sui eos ad interitum heredes precedunt. Unusquisque ergo nostrum ad penitentie lamenta confugiat, [2]dum flere ante percussionem uacat. Reuocemus ante oculos mentis quidquid errando commisimus et quod nequiter egimus flendo puniamus. Preueniamus faciem eius in confessione, et sicut propheta admonet, ‚Leuemus corda nostra cum manibus ad deum'. Ad deum quippe corda cum manibus leuare, est orationis nostre studium cum merito bone operationis erigere. Dat profecto, dat tremori nostro fiduciam, qui per prophetam clamat: ‚Nolo mortem peccatoris, sed ut conuertatur et uiuat'. Nullus autem de iniquitatum suarum inmanitate[3]) desperet. Veternosas namque Niniuitarum culpas triduana penitentia abstersit, et conuersus latro uite premia, etiam in ipsa sententia sue mortis emeruit[4]). Mutemus igitur corda et presumamus, nos iam percepisse quod petimus; citius ad precem iudex flectitur, si a prauitate sua petitor corrigatur[5]). Inminente ergo tante animaduersionis gladio, nos inportunis precibus[6]) insistamus. Ea nanque, que ingrata esse hominibus inportunitas solet, iuditio[7]) ueritatis placet, quia pius ac misericors dominus uult a se precibus exigi, qui[8]) quantum meremur non uult irasci. Hinc etenim per psalmistam dicit: ‚Inuoca me in die tribulationis tue[9]), eripiam te et magnificabis me'. Ipse ergo sibi testis est, quia inuocantibus misereri desiderat, qui admonet, ut inuocetur. Proinde, fratres charissimi, contrito corde et correctis operibus crastina die primo diluculo[10]) ad septiformem leta-

---

[1]) *M III om.* Ecce etenim — Proinde fratres. [2]) *S, La I om.* dum — vacat. [3]) *M I add.* nullus de quantitate. [4]) *E* meruit. [5]) *Maur.* animus corrigitur. [6]) *S, P, La I, E* fletibus. [7]) *S, Maur.* judici. [8]) *M I II III* quia. [9]) *S, P, E, La I, Maur. add.* et. [10]) *Sic M I et M III. Cf. Joh. Diac. l. 1. c. 41. M II, S, P, Lu I, N, Va I, E, La I, aliique codd.* ab ipso ferie quarte diluculo.

niam[1]) deuota cum lacrimis[2]) mente ueniamus[3]), ut districtus iudex, dum[4]) culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia proposite dampnationis parcat." [5]Quam exhortationem beati Gregorii ideo huic opusculo inserendam putauimus, ut a quanta perfectione predicationis initium sumpserit, monstraremus. Igitur dum magna multitudo sacerdotum, monachorum diuersique sexus et etatis iuxta preceptionem beati Gregorii die constituta dominum rogatura uenisset, intantum lues ipsa diuino iudicio deseuiit, ut intra unius hore spatium, dum uoces plebs ad dominum supplicationis emitteret, octoginta homines ad terram corruentes spiritum exhalarent. Sed non destitit sacerdos tantus populo predicare, ne ab oratione cessarent, donec miseratione diuina pestis ipsa quiesceret. Cumque adhuc futurus antistes fuge latibula[6]) prepararet[7]), capitur, trahitur et ad beati Petri apostoli basilicam ducitur, ibique[8]) ad pontificalis gratie officium consecratus papa urbis efficitur.

XII. Quo in tempore dum[9]) a Johanne Rauennatis urbis episcopo reprehensus fuisset, cur a pastorali officio delitescendo se subducere uir tam idoneus uoluisset, hac occasione compulsus, uolumen egregium, quod[10]) pastoralis appellatur, composuit. In quo manifesta luce patefecit, qualis[11]) ad ecclesie regimen assumi, qualiter ipsi rectores uiuere, qua discretione singulas quasque audientium personas instruere, quantaque[12]) consideratione propriam cotidie[13]) debeant fragilitatem pensare. [14]Sed et omelias euangeliorum numero quadraginta composuit, quas in duobus codicibus[15]) equa sorte distinxit. Libros etiam dialogorum quattuor edidit, in quibus rogatu Petri diaconi sui uirtutes sanctorum, quos in Italia clariores nosse uel audire poterat, ad exemplum uiuentium posteris collegit; ut sicut in libris expositionum suarum, quibus sit uirtutibus insudandum edocuit, ita etiam descriptis sanctorum miraculis, que uirtutum earundem sit claritas ostenderet[16]). Primam quoque et ultimam Ezechielis prophetie[17]) partes, que uidebantur

---

1) *Sic iterum M I et M III. Cf. Joh. Diac. l. c.* *M II, S, P, Lu I, Va I, La I* septiformis letanie. *Sic etiam Gregor. Turon. l. c. E* septiformi letanie *in ras.* *N* septiforme letanie. 2) *M II, S, P, N, Va I, La I* ad lacrimas. *Lu I* et alacri. 3) *Maur.* interveniamus, *et praemittunt* ab ipso feriae quartae diluculo litania septiformi devota ad lacrymas interveniamus. 4) *M II, S, P, E, La I, Maur.* cum. 5) *M III om.* Quam — Igitur dum. 6) *Maur.* latibulum. 7) *Hoc loco Maurini longiorem narrationem inserunt.* 8) *S, P* ibi. 9) *Maur.* cum. 10) *La I* qui. 11) *E* quales. 12) *Maur.* quanta. 13) *P om.* 14) *M III om.* Sed et — omni fere. 15) *La I* voluminibus. 16) *S, P, La I* ostentaret. 17) *La I, Maur.* prophetae.

obscuriores, per omelias uiginti et[1]) duas, quantum lucis intus habeant, demonstrauit. Scripsit preterea et alia nonnulla sed et epistolas quamplures[2]), que singillatim cuncta[3]) edicere[4]) breuitatis studio omisi.

XIII. Quod eo magis mirum est, tot eum ac tanta condere uolumina potuisse, qui omni fere iuuentutis sue tempore, ut uerbis ipsius loquar, crebris uiscerum doloribus cruciabatur, horis momentisque omnibus, fracta stomachi uirtute, lassescebat, lentis quidem, sed tamen continuis febribus anhelabat; frequens etiam eum gressuum dolor uehementer affligebat. Verum inter hec dum sollicitus pensaret, quia, scriptura teste, omnis filius[5]), qui recipitur, flagellatur, quo malis presentibus durius deprimebatur[6]), eo de eterna certius presumptione respirabat.

XIV. Fatigabat praeterea eum de ordinandis urbis uigiliis, ne ab hostibus caperetur, sollicitudo continua. Urebant quoque incessanter eius animum filiorum hinc inde discrimina nuntiata. Sed tamen ille inter tot et talia deprehensus incommoda nunquam otio indulgebat, quin aut filiorum utilitatibus inseruiret aut aliquid dignum ecclesie scriberet, aut per contemplationis gratiam celi secretis interesset. Denique cum[7]) tota pene Italia Langobardorum gladios metuentes plurimi undique ad Romanam urbem confluerent, solertem[8]) pro omnibus curam gerebat[9]). Uniuersis cum uerbi pabulo corporis subsidia ministrabat. Intantum nanque eius animum misericordie amor deuinxerat[10]), ut non solum horum, quos presentes habebat, necessitatibus occurreret, sed insuper longe positis opem sue largitatis impenderet. Adeo ut etiam in monte Synai dei famulis constitutis queque erant oportuna transmitteret. Nam alii quidem[11]) pontifices construendis ornandisque[12]) auro uel argento ecclesiis operam dabant. Hic autem[13]) totus erga animarum lucra uacabat et quicquid pecunie habere poterat, sedulus dispergere et dare pauperibus curabat, ut iustitia eius maneret in seculum seculi et cornu eius exaltaretur in gloria. [14]Ita ut illud beati Job ueraciter dicere posset[15]): „Benedictio perituri super me ueniebat et cor uidue consolatus sum. Iustitia indutus sum et uestiui[16]) me sicut uestimento et diademate iudicio meo. Oculus fui ceco et pes claudo, pater eram pauperum et causam, quam ne-

---

[1]) *Maur. om.* [2]) *Maur.* complures. [3]) *E om.* [4]) *La I* dicere. [5]) *E om.* [6]) *S, Maur.* premebatur. [7]) *S, P, La I, Maur. add.* de. *E* de *postea add.* [8]) *E* solerter. [9]) *La I, Maur. add.* et. [10]) *Maur.* devicerat. [11]) *S, P, E, La I, B* quidam. [12]) *P, E* ordinandisque. [13]) *Maur. add.* et his insistebat et quasi his ommissis, *quae equid m nusquam legi.* [14]) *M III om.* Ita ut — Ad cujus. [15]) *P, E* possit. [16]) *E* vestivit.

sciebam, diligentissime inuestigabam." Et paulo post: „Si comedi buccellam meam solus et non comedit pupillus ex ea; quia ab infantia[1]) creuit mecum miseratio et de utero matris[2]) egressa est mecum."

XV. Ad cuius pietatis et iustitie opus pertinet, quod Anglorum gentem[3]) per predicatores, quos illuc direxit, de dentibus antiqui hostis eripiens eterne libertatis fecit esse participes[4]). Etenim quia[5]) qui deo nostro fideliter adheret, semper ex eius largifluo munere ad potiora conscendit[6]), dum sanctus iste ardenti studio pro colligendis particulatim fidelium animabus satageret, donauit illi pius dominus, ut totam pariter Anglorum conuerteret gentem. Cuius conuersionis, ut putatur, facta diuinitus hec occasio fuit. Dum die quadam aduenientibus nuper mercatoribus multa uenalia[7]) in forum Rome conlata[8]) fuissent multique ad emendum hinc[9]) inde confluerent, contigit et Gregorium, ante scilicet quam pontificale decus haberet, cum ceteris aduenisse ac uidisse[10]) inter alia pueros uenales positos lactei corporis ac uenusti uultus, capillos quoque precipui candoris habentes. Quos cum aspiceret, interrogauit, ut aiunt, de qua regione uel terra essent allati. Dictum est, quia de Britannia insula, cuius incole tali omnes decore niterent[11]). Rursus interrogauit, utrum idem[12]) insulani christiani essent an paganorum erroribus implicati. Dictum est, quod essent pagani. At ille intimo ex corde longa trahens suspiria, heu pro dolor, inquit, quod tam lucidi uultus homines tenebrarum auctor possidet, tantaque frontispicii gratia mentem[13]) ab internis gaudiis uacuam gestat. Rursus ergo interrogauit, quod esset uocabulum gentis illius. Responsum est, quod Angli uocarentur. At ille bene, inquit, nam et angelicam habent faciem et tales angelorum in celis decet esse coheredes. Quod habet, inquit, nomen ipsa[14]) prouincia, de qua isti sunt allati. Responsum est quia Deiri[15]) uocarentur idem prouinciales. At ille, bene, inquit, Deiri, id est[16]) de ira eruti, et ad misericordiam Christi uocati. Rex, ait, pro-

---

[1]) *S, Maur. add.* mea. [2]) *Maur. add.* meae. [3]) *S, B* gentes. [4]) *E* participem. [5]) *B* quoniam. [6]) *P, E, La I* conscendet. [7]) *B* venialia. [8]) *B* collocata. [9]) *E add.* et. [10]) *S* advenisse ac vidisse. *Maur.* haberet, per forum transitum facere ac vidisse. [11]) *La I,B* nitent. [12]) *La I* hii. [13]) *S* tantaque frontis species aegram mentem. *P* tantaque frontis speciei gratia mentem. *Maur.* tantaque frontis species aegram mentem et. *At B, N, Va I, E, La I consonant Casinensibus.* [14]) *Maur.* illa. [15]) *P, N, B, Va V* Deri. *R* Deyri. *Va I* Deire. [16]) *La I S, P, B, Maur. om.* id est.

uincie illius, quo nomine uocatur? Responsum est quod Aelles[1]) diceretur[2]). At ille adludens ad nomen ait: Laudem dei creatoris illis in partibus oportet cantari[3]). Accedensque ad pontificem Romane et apostolice sedis rogauit, ut genti Anglorum in Britannia[4]) aliquos uerbi ministros, per quos ad Christum conuerteretur[5]), mitteret, asserens[6]) se ipsum in hoc opus, domino cooperante, perficiendum paratum esse, si tamen eidem apostolico pape hoc ut fieret placeret[7]). Quod [8]dum perficere non posset quia, etsi pontifex concedere illi quod petierat uellet, non tamen ciues Romani, ut tam longe ab urbe secederet permitterent[9]), mox ut ipse pontificatus officio functus est, opus diu desideratum perfecit, alios quidem predicatores mittens sed ipse predicationem, ut fructificaret, suis exhortationibus ac precibus[10]) fulciens.

XVI. Denique direxit ad eandem insulam seruos dei Mellitum, Augustinum et Johannem cum multis aliis deum timentibus monachis. Qui intra breue temporis spatium regem illum, qui in capite insule morabatur, cum suo populo conuerterunt. Quibus deus tantum faciendorum miraculorum gratiam contulit, ut uerbum fidei, quod ore predicabant, signorum efficacia confirmarent. Unde factum est, ut paucis elabentibus annis etiam ceteri insule ipsius reges cum iis[11]), qui eis[12]) erant subiecti, ad Christi domini fidem accederent. [13]De cuius gentis conuersione simul et miraculorum prodigiis, que ibidem fiebant, ita beatus Gregorius in libris moralibus perhibet dicens: „Ecce lingua Britanie, que nichil aliud nouerat quam barbarum frendere iam dudum in diuinis laudibus hebrea cepit uerba resonare[14]). Ecce quondam tumidus iam substratus sanctorum pedibus seruit oceanus eiusque barbaros motus, quos terreni principes edomare ferro nequiuerunt[15]), hos pro diuina formidine[16]) sacerdotum ora simplicibus uerbis ligant, et qui cateruas pugnantium infidelis nequaquam metueret, iam nunc fidelis humilium linguas timet. Quia enim perceptis celestibus uerbis clarescentibus quoque miraculis uirtus ei diuine cognitionis infun-

---

1) *S, P, B, E, N* Elle. *R* Ad elle. *Va I* Allae. *La I* Aelle. *Maur.* Alle. *Va V* Ael. 2) *E, Va I, R, N* vocaretur. 3) *E* canere. 4) *P, Maur.* Britaniam. 5) *P, Maur.* converterentur. 6) *P, E, La I, Maur. add.* et. 7) *S, Maur.* complaceret. 8) *Loco* dum — mox *Mauriniana editio inserit historiam de itinere in Angliam tentato a Gregorio.* 9) *P* putarent permittere. *S* putare permitterent. *E* potuere permittere. *La I* paterentur. 10) *Maur. add.* seu muneribus. 11) *E* cetere insule ipsius regis cum his. 12) *E* ei *corr. ex* eis. 13) *M III om.* De cujus — Hec breviter. 14) *S* sonare. 15) *P, La I* nequiverant. 16) *Maur* per divinam formidinem.

ditur, eiusdem diuinitatis terrore frenatur, ut praue agere metuat ac totis desideriis ad eternitatis gratiam uenire concupiscat." Quod totum ut fieret ita eidem beato Gregorio gratia diuina concessit, ut merito ab Anglorum populis debeat apostolus appellari; quia etsi aliis non est apostolus, sed tamen illis est, nam signaculum apostolatus eius ipsi sunt in domino. Jam uero utrum aliquibus uir iste tanti meriti[1]) miraculis claruerit, superfluo queritur, cum[2]) luce clarius constet, quod is qui uirtutum signa suis meritis ualuit aliis quoque Christo largiente adquirere, si exegisset oportunitas, facilius poterat hec etiam ipse promereri[3]).

XVII. Hec breuiter de uita uel actibus beati Gregorii dicta sint. Ceterum quandiu mundi huius orbita uoluitur, eius[4]) laudabile meritum semper accipit incrementum, quia ipsius sine dubio glorie ascribitur uel quod[5]) Anglorum ecclesia noua semper sobole fecundatur, uel quod illius doctrinis[6]) multi per peccatum[7]) elongati ad Christi clementiam reuertuntur[8]), uel quod boni quique eius suasionibus inflammati celestem patriam desideranter inquirunt. Qui beatissimus pontifex postquam sedem Romane et apostolice ecclesie annis tredecim mensibus sex et diebus decem gloriosissime rexit, ex hac luce subtractus atque ad eternam est regni celestis sedem translatus. Sepultus uero est in ecclesia beati Petri apostoli ante secretarium die[9]) quarto iduum martiarum[10]), regnante Jesu Christo domino nostro, qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat deus in secula seculorum. Amen.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

---

[1]) *P* misterii uel meriti. [2]) *S, Maur.* quod. [3]) *Textus Maurinorum hoc loco longam seriem miraculorum interserit, verbis incipientem* Sed ne his. [4]) *S, P* ejusdem. [5]) *Maur. add. contra fidem mss. supra enumeratorum* haec Romana civitas una cum sanctis apostolis ejus precibus constare videtur vel quia. [6]) *Maur. add.* per orbem universum. [7]) *Maur.* a peccatis. [8]) *S, P, Maur.* convertuntur. [9]) *Maur. om.* die. [10]) *Ita terminatur vita in M I II III. Plurimi alii codd. ut S, P, B, Lu I, A I II, R, La I, N vice huius clausulae post* martiarum *addunt* quandoque in ipso cum ceteris sancte ecclesie pastoribus resurrecturus in gloria, *non tamen aequaliter servata verborum forma. B, Lu I, R, Laurentiani, N, A II insuper adjungunt epitaphium Gregorii ex Beda l. c. et Joh. Diac. IV, 68 notum, cui hanc vel similem formulam praemittunt:* Scriptum est autem in tumba ipsius epitaphium hujusmodi ‚Suscipe terra' etc. *Deest epitaphium praeter M I II III in E, Va I II III IV, P, S, Lu II, G, A I. Imo Va 1 V et E simpliciter finiunt cum verbo* martiarum, *cui E addit* Amen.

Die Theologie in der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts. Mit dem so eben erschienenen 4. und 5. Heft des Nomenclator literarius ist nun dieses Werk endlich zum Abschluß gekommen[1]). Es bietet in drei Bänden eine Uebersicht der gesammten katholisch-theologischen Literatur der letzten drei Jahrhunderte. Ausgangspunkt ist das J. 1564 als das erste nach dem Concil von Trient, den Schluß bildet das J. 1869, in dem das vaticanische Concil seinen Anfang nahm. Die früheren Hefte wurden in dieser Zeitschrift bereits besprochen; hier möge nur eine kurze Uebersicht der zwei letzten folgen. Sie umfassen die Zeit von 1821—69, eine Zeit, in der noch der Verfall der Theologie sich fortsetzt, aber auch bereits eine erfreuliche Erneuerung und Wiederbelebung des kirchlichen Bewußtseins und damit auch ein regeres und wissenschaftlicheres Studium derselben sich Bahn bricht. Freilich finden wir die Namen jener Männer, die eine neue Blüthezeit ächt katholischer Theologie begründeten, in diesen Heften nicht verzeichnet, da nur die besprochen werden, welche vor dem Jahre 1870 gestorben sind, jene Koryphäen aber theils nach Unterbrechung des Vaticanischen Concils starben, theils noch zu den Lebenden zählen. Darum fehlen, um nur Einige zu nennen, folgende Namen: unter den Apologeten Christ. H. Vosen († 1871), M. Jos. Spalding, Erzbischof von Baltimore († 1872), Orestes Brownson († 1876), Heinr. Lüken († 1882); unter den Dogmatikern Laforet (Belgier, † 1872), Joh. L. Andries († 1872), Clemens Schrader S. J. († 1875), Jos. Tosi († 1875), Joh. Perrone S. J. († 1876), Franz X. Dieringer († 1876), Konrad Martin († 1879), Frid. Oakeley († 1880), Franz Heinr. Reinerding († 1880), Const. v. Schäzler S. J. († 1880), Joh. X. Gagarin S. J. († 1882), Jos. Kleutgen S. J. († 1883), Heinr. Denzinger († 1883), V. Aug. Dechamps († 1883); unter den Bibelforschern Franz X. Reithmayr († 1872), Jos. Franz v. Allioli († 1873), Wilh. Reischl († 1873), Mor. v Aberle († 1875), Dan. Bonif. von Haneberg († 1876), Jos. Ant. Schmid († 1881), Franz X. Patrizi S. J. († 1881), Franz Lenormant († 1883), Aug. Bisping († 1884), Bened. v. Welte († 1885), Peter Schegg († 1885); unter den Patrologen Jos. Feßler († 1872), Pius Zingerle O. S. Ben. († 1881); unter den Bearbeitern der allgemeinen Kirchengeschichte Jos. Othm. Card. Rauscher († 1875) und Johann Alzog († 1878), unter den Specialhistorikern Jos. Cappelletti († 1876), Rock († 1871), Melchior de Ceretto O. S. Fr., Fortsetzer der von Wadding begonnenen

[1]) Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens qui inde a concilio tridentino floruerunt aetate natione disciplinis distinctos. Edidit H. Hurter S. J. t. 1. 1028 p.; t. II. 1626 p.; t. III. 1285 p. Oeniponte, tp. Wagner 1871—1886. Ztschr. f. kath. Theol. 1880, 179; 1881, 564; 1883, 578; 1885, 185.

Annalen seines Ordens, Franz X. Remling († 1873), Jac. Marx († 1876), Heinr. Jos. Floß († 1881), Val. Gröne († 1882), Carl Jos. Greith († 1882), Flor. Rieß S. J. († 1882); unter den Archäologen und Liturgikern Jos. Kreuser, Corn. Bock, Jos. Lüft (alle drei † 1870), Fr. J. Mone († 1871), Joh. Georg M. Dursch († 1881), Franz J. Schwarz († 1885), Alex. Martigny und Peter Herc. Visconti (beide † 1880), Wilib. Apoll. Maier († 1874), Prosp. Guéranger O. S. Ben. († 1875); unter den Hagiologen Vict. de Buck S. J. († 1876); unter den Canonisten Georg Phillips († 1872), Franz Roßhirt († 1873), Cam. Card. Tarquini S. J. († 1874), Jos. Aug. Ginzel († 1876), Ferd. Walter († 1879), W. Molitor († 1880) und Theod. Pachmann († 1881); unter den Vertretern der Moral und Pastoral Ant. Ballerini S. J. († 1881), Joh. Mich. Benger u. A.

Wenn auch diese Epoche namentlich im Anfange an den traurigen Folgen des Jansenismus und der Revolution in Frankreich, des Josephinismus und der Aufklärung in Deutschland, Oesterreich und Italien noch gewaltig zu leiden hatte, so gelangen wir doch durch diese Uebersicht zu dem erfreulichen Resultate, daß es überall und zu jeder Zeit mehr Männer von guter theologischer Schulung und regerem wissenschaftlichen Eifer gegeben hat, als Manche annehmen. Freilich tritt die Scholastik fast ganz in den Hintergrund. Einen Beleg für diese Behauptung liefert der Umstand, daß, während das zweite nachtridentinische Jahrhundert noch viele Commentare zur Summa des hl. Thomas aufweist, im ganzen dritten (1764—1869) kein einziger zu finden ist. Auch eine ganz nach scholastischer Methode ausgearbeitete Dogmatik wird man in dieser Periode (1821—1869) vergebens suchen. Die Gegensätze der verschiedenen theologischen Schulen, welche die vorigen Epochen so gewaltig erregten, verschwinden in diesem Jahrhundert, höchstens wird ihrer in dürftigen, oft nur flüchtig hingeworfenen geschichtlichen Skizzen gedacht. Die Apologetik tritt dafür, was in Rücksicht auf die Zeitverhältnisse selbstverständlich ist, bedeutend in den Vordergrund. Unter den biblischen Wissenschaften wird mit gutem Erfolg besonders die Einleitung und Textkritik gepflegt; aber über den Einleitungen der eigentliche Kern, der reiche Inhalt der hl. Schrift vernachlässigt, so daß wir nur äußerst wenige tüchtige Commentare zu den hh. Büchern besitzen. Die Patrologie, im allgemeinen stiefmütterlich behandelt, erfreut sich einer klassischen und geistvollen, sehr anregenden aber leider unvollendeten Bearbeitung von Möhler und rühmt sich des unsterblichen Card. Mai, dem sie zahlreiche neuentdeckte Schriften wie kaum einem andern Gelehrten der früheren Jahrhunderte verdankt. Einen gewaltigen und erfreulichen Aufschwung nimmt die Kirchengeschichte, indem nicht nur ganz bedeutende Biographien großer Päpste und gründliche Specialgeschichten der Kirchen einzelner Länder oder Diöcesen erschienen, wie z. B. Morcelli's klassische Africa christiana, Coleti's († 1822) Fortsetzung des Illyricum sacrum, die

Hispania sacra von Merino († 1834), die Geschichte der Bischöfe von Augsburg von Plac. Braun O. S. Ben. († 1829) u. s. w., sondern auch eingehende und gelehrte Werke, welche die Geschichte der ganzen Kirche behandeln. Hervorragende Leistungen im kanonischen Rechte lieferten Joseph Scheill († 1834), der muthige Cardinal und Erzbischof von Toledo, Petrus Inguanzo y Ribera († 1836), die Cardinäle Ces. Brancadore († 1837) und Joh. Soglia († 1855), der Canonicus Nardi († 1837), Nic. Knopp († 1865), der Innsbrucker Professor Ernst Moy († 1867), Eduard Seitz († 1868) u. A. Die Moral ist weniger gut vertreten; doch gab Gury durch sein sehr brauchbares Compendium eine wirksame Anregung zu einer gründlicheren Bearbeitung derselben. An Werken über Pastoral und Liturgik ist kein Mangel, aber eine Publikation von bleibendem Werthe ist kaum zu finden; erst der Neuzeit war es vorbehalten, Gediegeneres, und Gründlicheres, das auch mehr vom christlichen Geiste getragen ist, hervorzubringen. Die Literaturgeschichte bleibt weit hinter den Leistungen früherer Epochen zurück.

An 900 Theologen werden aufgeführt, aber nur vier davon erscheinen als Gelehrte ersten, dreizehn als Gelehrte zweiten Ranges: eine im Vergleich mit den früheren Epochen gewiß geringe Zahl. Jene vier sind die Cardinäle Nik. Wiseman († 1865) und Ang. Mai († 1854), deren Namen allbekannt sind, und die zwei Italiener Morcelli und de Rossi. Joh. Bern. de Rossi zu Castronovo in Piemont den 25. Oktober 1742 geboren, in den orientalischen Sprachen schon von Jugend auf wohl bewandert, sammelte sich mit unverdrossenem Eifer einen kostbaren Schatz biblischer Handschriften, worunter wenigstens 1379 hebräische waren. Aus diesen und andern gab er seine Variae lectiones V. T. in vier Quartbänden heraus, ein Werk von unglaublichem Scharfsinn, Fleiß und Mühe. Nie war er zu bewegen, Parma, wo er das bescheidene Amt eines Professors der orientalischen Sprachen bekleidete, zu verlassen. Er starb in dem hohen Alter von 89 Jahren 1831. Antonius Morcelli S. J., der Begründer der Epigraphik, in der Nähe von Brescia den 17. Januar 1737 geboren, erreichte ebenfalls ein hohes Alter (gest. 1. Januar 1821). Berühmt ist er durch sein Kalendarium Ecclesiae Constpl., durch seine Africa christiana, in der er an 715 ehemalige bischöfliche Sitze genau bestimmt, und durch die drei Bücher De stilo inscriptionum, die besonders geschätzt sind. Sein lateinischer Stil ist musterhaft, zuweilen unübertrefflich.

Von den dreizehn Theologen zweiten Ranges gehören sechs Deutschland an: der tiefsinnige J. Adam Möhler († 1838), sein gelehrter Nachfolger auf der Katheder Heinrich Klee († 1840) und der geistreiche Freiburger Dogmatiker Franz Ant. Staudenmaier († 1856), die ein gründliches, ächt kirchliches Studium der Dogmatik gefördert haben; dann drei andere, die sich mehr auf geschichtlichem Gebiete auszeichneten, nämlich Trudpert Neugart O. S. Ben., ein würdiger, ja vielleicht der

tüchtigste Schüler des berühmten Fürstabtes Gerbert, der eine gründliche Geschichte des ehemaligen Bisthums Constanz lieferte († 15. Dec. 1825), der überaus rührige Pfarrer zu Bilk bei Düsseldorf, Ant. Jos. Binterim († 1855), welcher, obwohl durch 50 Jahre eifriger Seelsorger in seiner Pfarrei, dennoch an den meisten literarischen Fehden und kirchlichen Fragen jener Zeit den regsten Antheil nahm, endlich der stramme Apologet der mittelalterlichen Kirche Jos. Ferd. Damberger S. J. († 1859). Zwei sind Franzosen: der Card. Ces. Wilh. de la Luzerne (†1821) und Dion. Lucas Frayssinous, Staatsminister unter Ludwig XVIII., beredter Apologet der christlichen Religion († 1841), beide durch Wort und That um die kath. Kirche in Frankreich wohl verdient. In Belgien glänzte Joh. B. Malou, Bischof von Brügge († 1864), der das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter in einem größeren Werke vertheidigte. Zierden Italiens sind Franz Hieron. Cancellieri († 1826), in der Archäologie wohl bewandert, der durch seine immense Gelehrsamkeit den Leser förmlich erdrückt, dessen Werken es jedoch an Ordnung und Durchsichtigkeit fehlt (man zählt 161 gedruckte und 80 ungedruckte Schriften); und der Barnabit Carl Vercellone, würdiger Schüler seines Ordensbruders Al. Ungarelli († 1845), der mit Jos. Cozza den vaticanischen Bibelcodex mit größter Sorgfalt herausgab († 1869). Jacob Balmes war Spanier; er berechtigte zu den schönsten Hoffnungen, doch ein frühzeitiger Tod raffte den edlen Gelehrten schon im Alter von 38 Jahren dahin († 1848). Sein Werk El Protestantismo comparado con el Catolicismo hat ihm unsterblichen Ruhm verschafft; es enthält eine glänzende Apologie der katholischen Kirche. Der letzte bedeutendere Theologe ist Patr. Kenrik, von Geburt ein Irländer, der aber eine segensreiche Wirksamkeit in Amerika entfaltete und zuletzt als Erzbischof von Baltimore († 1863) eine Säule der neu aufblühenden katholischen Kirche in Amerika war.

Außer diesen finden wir noch eine beträchtliche Anzahl von Theologen aus jedem Lande und in jedem Fache, die, je trauriger in wissenschaftlicher Beziehung die Zeit war, in der sie schrieben, um so mehr Anspruch darauf erheben können, daß wenigstens ihre Namen genannt werden. In England treten gewandte Apologeten auf, namentlich aus der Zahl der Convertiten. So z. B. Wilh. Poynter († 1827), Johann Milner, apostolischer Vikar, der auch als Geschichtsforscher Bedeutendes geleistet († 1826), Joh. Fletcher († um 1849), dem Pius VII. das Doctorat in der Theologie zum Lohn für seine Verdienste verlieh; in Irland wird nicht mit Unrecht Jac. Doyle O. S. Aug., Bischof von Kildare († 1834), als Vorläufer des großen O'Connell begrüßt; Thomas Moore, Advocat und berühmter Dichter († 1852) machte großes Aufsehen durch sein viel verbreitetes Werk Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion, wodurch er Manchen über die wahre Religion die Augen öffnete oder sie im Glauben bestärkte. Allbekannt ist als

Geschichtsforscher Joh. Lingard († 1851), der durch seine Werke soviele mit der Muttermilch eingesogene Vorurtheile wider die katholische Kirche berichtigte, und den Nimbus, mit dem protestantische Geschichtsmacher die Reformation verherrlicht haben, gründlich zerstörte.

In Deutschland ragen unter den Apologeten hervor: Joh. Seb. Drey († 1853), der als Hirtenknabe so vorzügliche Geistesanlagen verrieth, daß ihn sein Pfarrer, der Exjesuit Martin Ziegler, zum Studium veranlaßte, und der Piarist Joh. Nep. Ehrlich, Prof. der Fundamentaltheologie zu Prag († 1864). Als Dogmatiker sind bekannt: der liebenswürdige Bruno Franz Leop. Liebermann († 1844), dessen äußerst segensreichem Wirken Deutschland viel verdankt, da aus seiner Schule eine lange Reihe von um die katholische Kirche namentlich in den Rheingegenden verdienten Männern hervorging, Friedr. Brenner, Prof. der Dogmatik und langjähriger Seminarregens zu Bamberg († 1848) und der Kapuziner Alb. Knoll von Bozen (a Bulsano, † 1863), durch seine recht brauchbare Dogmatik den Studirenden der Theologie wohlbekannt. Versöhnlich wirkten die zwei ausgezeichneten Convertiten: Georg Phil. Ludw. von Beckedorff († 1858) durch seine herrlichen Worte des Friedens und der Wiederversöhnung, und Wilh. Gust. Werner Volk, mehr bekannt unter dem Namen Ludwig Clarus († 1869), durch seine belehrende Schrift: „Simeon, Wanderungen und Heimkehr eines christlichen Forschers". Hermann Jos. Schmitt, gestorben als Pfarrer von Aschaffenburg 1869, machte nach langer Pause wieder aufmerksam auf die Harmonie der griechisch-schismatischen Kirche mit der katholischen. Deutschland gehörte auch an Franz Tib. Geiger, der sein ganzes Leben lang in der Schweiz der wessenbergischen Partei erfolgreich entgegenwirkte; er starb 88 J. alt den 8. Mai 1843. An dem theologisch gebildeten tüchtigen Philosophen Franz Jac. Clemens fanden die Güntherianer einen gewaltigen Gegner, der leider nur zu früh der katholischen Wissenschaft durch den Tod entrissen wurde († 1862); einen noch gewaltigern fanden die Rongeaner und die die Kirche knechtenden Mächte an Joh. Jos. v. Görres († 1848). Streitbar, aber nicht secundum scientiam, war auch Marcellin Molkenbuhr O. S. Fr., der in seinem Uebereifer Alles was ihm nicht paßte, hinwegleugnete, ein zweiter Hardouin (jedoch in kleinem Formate) von Jemand genannt († 1825). Nirgends wurden die Einleitungswissenschaften in die h. Schriften so betrieben, wie in Deutschland. Einen bedeutenden Namen erwarben sich hierin Joh. Leonard Hug, der bis in sein 80. Lebensjahr docierte († 1846), Aug. Scholz († 1852), Franz Carl Movers († 1856) und der vielversprechende, leider zu früh verstorbene Al. Meßmer, Prof. zu Brixen († 1857). In der Exegese lieferte vielleicht das Gediegenste in dieser ganzen Periode Friedr. Heinr. Hugo Windischmann, Prof. des Kirchenrechtes und der Exegese zu München († 1861), in der Erklärung des Briefes an die Galater; auch die Arbeiten Kistemakers († 1834) sind schätzenswerth.

Auf dem Gebiete der Patrologie sind noch zu nennen Fr. M. Permaneder, der auch als Canonist einen Namen hat († 1862) und Joh. Gg. Krabinger († 1860), dem wir kritische Ausgaben mehrerer opuscula SS. PP. verdanken. Um die katholische Geschichtsforschung machten sich in Vergleich mit den früheren Zeiten Viele verdient, wie z. B., um nur Einige zu nennen, Theodor Katerkamp († 1834), der die Glanzperiode der Kirche, die Zeit der hh. Väter so trefflich und anziehend schildert, Joh. Nep. Hortig († 1847), Jos. Ign. Ritter († 1857), Casp. Riffel († 1856), Aug. Fried. Gfrörer († 1861), Friedr. v. Hurter († 1865), Ant. Eichhorn († 1869), den man nicht mit Unrecht „Warmiae praeceptor" nennt. Auf dem Gebiete der praktischen Theologie hatten zu ihrer Zeit großen Ruf Joh. Mich. Sailer († 1832) und Joh. B. Hirscher († 1865), die gewiß sehr anregend wirkten, deren Werken jedoch keine wissenschaftliche Bedeutung zugesprochen werden kann.

In Frankreich verdienen noch Erwähnung namentlich als Apologeten, sei es des Glaubens wider den Unglauben, sei es der Rechte der Kirche wider die Anmaßungen des Staates, vor Allem mehrere ausgezeichnete Bischöfe wie Steph. Ant. Boulogne, berühmter Kanzelredner und Bischof von Troyes, der durch seinen Muth, den er bei der Nationalsynode zu Paris 1811 an den Tag legte, den Zorn des mächtigen Imperators wider sich entfesselte († 1825); Johann Franz M. le Pappe de Trevern, Bischof von Straßburg († 1842), einer der ersten, die sich den Irrthümern des Lamennais widersetzten; Ludw. Ant. de Salinis, Erzbischof von Aux († 30. Jan. 1861), Ludw. Ant. Aug. Pavy, Bischof von Algier († 1866), Petr. Ludw. Parisis Bischof von Arras († 1866), welche beide die gottlosen Schriften Renans bekämpften; Joh. B. Bouvier Bischof von le Mans († 1854), auch tüchtiger Moralist, und Phil. Gerbet, Bischof von Perpignan († 1864), der zwar zuerst zu Lamennais hielt, dann aber dessen Irrthümer verwarf und als Theolog und Denker nach Hefele zu den ersten Schriftstellern Frankreichs gehört; Thom. M. Jos. Gousset, Cardinal und Erzbischof von Rheims († 1866), und Patr. Franz M. Cruice, Bischof von Marseille († 1866), der tiefere Studien über die ersten Anfänge des Christenthumes anstellte. Diesen schließen sich an die zwei weltberühmten Kanzelredner Aug. X. Lacroix de Ravignan S. J. († 1858) und Joh. B. Heinr. Dom. Lacordaire O. Praed. († 1861); Joh. Ludw. de Rozaven S. J. († 1852), nach Dupanloup vielleicht der größte französische Theolog seit Bossuet, u. M. Aug. Chastel S. J. († 1861), beide Hauptgegner traditionalistischer Tendenzen. Den geistreichen, zugleich ächt katholischen und ritterlichen Grafen Jos. M. de Maistre dürfen wir nicht übersehen († 1821), der mit nahezu prophetischem Blicke die trostlosen politischen Zustände Europas vorausschaute. Im Bibelfach leisteten nicht Unbedeutendes Franz Jos. du Clot († 1821), welcher die hl. Schrift wider die Einwürfe der Ungläubigen vertheidigte, der vom Judenthum zum kath. Glauben überge-

tretene David Paul Drach (†1865) und Arthur Lehir, Prof. der Exegese in St. Sulpice († 1868). Die Kirchengeschichte wurde in gutem Geiste bearbeitet von Henrion († 1862), Petr. Picot († 1841), dessen Mémoires für die Geschichte des 18. Jahrhunderts äußerst brauchbar sind, R. Franz Rohrbacher († 1857), der die besonders durch Fleury verbreiteten gallicanischen Ideen Schritt für Schritt bekämpft, und deswegen, wie ein Kritiker bemerkt, Frankreich den Papst wieder zurückgegeben hat; Nic. Jager, Prof. der Kirchengeschichte an der Sorbonne († 1868). Auch Alf. Frid. Ozanam, eine wahre Gottesgabe für Frankreich, dessen Leitsterne Veritas und Charitas waren, kann hieher gerechnet werden († 1853). Eifrigst wurde in Frankreich wie vielleicht nirgends die Spezialgeschichte der einzelnen Diözesen betrieben. Zahlreiche und eingehende Werke dieser Art finden sich in diesen Heften des Nomenclator verzeichnet.

Endlich verdienen noch Erwähnung einige Italiener, wie Maurus Cappellari O. Camald., der unter dem Namen Gregor XVI. den päpstlichen Stuhl bestieg, dessen Vorrechte er mit Geschick einst in seinem Trionfo della s. Sede e della Chiesa vertheidigt hatte († 1846); Angelus Bigoni, General der Conventualen, um die Reform seines Ordens hochverdient († 1860); Joh. Marchetti († 1829), ein rühriger Vertheidiger der Rechte des heiligen Stuhles und der Kirche, deßwegen zweimal von den Franzosen gefangen genommen; Card. Bartholomäus Pacca, der anmuthige Erzähler der Begebenheiten seiner Zeit, namentlich der Gefangennahme Pius VII., mit dem er das Exil und die Gefangenschaft theilte (†1844); der Oratorianer Joh. B. Semeria († um 1843), dessen Secoli christiani della Liguria nach dem Urtheil Theiners wahrhaft classisch sind; die Archäologen Ignatius Fea († 1836), dessen ausgebreitetes Wissen über 100 Werke und Schriften bezeugen, Franz Mondelli, Bischof von Citta di Castello († 1825), Aur. Alex. Pellicia († 1822), und namentlich Jos. Marchi S. J. († 1860), der mehr durch die That als durch Schriften einen mächtigen Impuls zur genauen Erforschung der Katacomben und zur Entdeckung neuer gab. Aus seinen Schulen gingen die berühmten Forscher Joh. B. Ritter de Rossi und Raph. Garrucci S. J. († 1885) hervor. Die einst gefeierten Joachim Ventura, General der Theatiner († 1861) und Ant. Rosmini, Stifter einer Congregation († 1855), verdunkelten leider ihren Ruhm.

Zur Orientirung für Studierende wird eine nicht unerhebliche Anzahl von auctores non probandi namhaft gemacht. Abgesehen von jenen, die es redlich meinten, wie Hermes († 1831), Günther († 1863), Bautain († 1867) u. A., figuriren darunter P. Tamburini († 1827), Werkmeister († 1823), Gmeiner († 1822), Llorente († 1823), Ant Dereser († 1827), Leander van Eß († 1847), Münch († 1841), Alex. Müller († 1844), Wessenberg († 1860) und Andere mehr.

H.

Theodor's von Mopsuestia Psalmencommentar. Der Mann, dessen Einfluß uns der Dreikapitelstreit erkennen läßt und der sein vielbewegtes Leben noch im Schooße der Kirche beschloß, hat nicht bloß für die Dogmengeschichte und Häresiologie, sondern auch für die Geschichte der Exegese eine große Bedeutung. Wie man ihn trotz seiner gewagten und irrigen Behauptungen dennoch als Erklärer der heiligen Schriften schätzte, beweisen die zahlreichen Citate aus ihm in den Catenen. In diesen Catenen sind daher u. A. beträchtliche Stücke von seinem Psalmencommentar gerettet worden. Aus der von Corderius herausgegebenen Expositio patrum graecorum in psalmos[1]) bemüht sich Bäthgen, diese kostbaren, freilich oft schwer scheidbaren Fragmente auszulösen (Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 1886, 2). Seitdem Kihn sein verdienstvolles Werk „Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten" herausgegeben hat, sind die Züge im Bilde des „interpres κατ' ἐξοχὴν" wieder um einige Striche schärfer markirt worden. Die Studien Bäthgens sind daher willkommen und dankenswerth. Denn im Commentar zu den Psalmen zeigt Theodor, obwohl er bei dessen Abfassung noch überaus jung, etwa zwanzig Jahre alt war, in besonderer Schärfe jenes kritische Talent, wodurch er ja im ganzen Altertum eine völlig einzigartige Stellung einnimmt, und der grammatisch-historischen Forschung der modernen Zeit sich im guten wie im schlimmen Sinne stammverwandt erweist. Zwei Fehler, sagt Bäthgen, haften an der Psalmenerklärung, die prinzipieller Natur sind: einmal, daß Theodor, wie eben auch die meisten Väter, nicht den hebräischen Urtext auslegt, sondern die Septuaginta (ist aber das ein Fehler?); andererseits, daß er die Psalmen sämmtlich von David herrühren läßt. David habe als Prophet die zukünftigen Schicksale seines Volkes im Voraus geschaut, und verkündet. Interessant ist die Auffassung und Behandlung der Psalmenüberschriften von Seite des Mopsuesteners. Er erkennt „bei seiner streng historischen Deutung die Ueberschriften, welche die Psalmen im Urtext oder bei den Septuaginta tragen, nicht für ursprünglich und bindend an. Auch an verschiedenen Stellen spricht er sich sehr geringschätzig über die Verfasser der Ueberschriften (οἱ ἐπιγράψαντες) aus." Die Entstehung derselben denkt er sich so: „Nachdem das ursprüngliche Psalmenbuch verloren gegangen war und die zerstreuten Psalmen später einzeln wieder aufgefunden wurden, erhielten sie die Ueberschriften nach dem Belieben des jedesmaligen Finders." Bekanntlich erfuhr Theodors Kritik über die Psalmenüberschriften eine herbe Verurteilung von Seite seines Schülers Theodoret. Und doch hat bezüglich dieses Punktes, daß die Beischriften der Psalmen ihrer größten Anzahl nach unmöglich ursprünglich sein können und auf sie die Inspiration nicht ausgedehnt werden könne, der Lehrer richtiger gesehen als der Schüler. Für die Ausdeutung der Psalmen, die dem Mopsuestener

[1]) Ed. B. Corderius. Antverpiae 1643—1646. 3 vol. fol.

in Bezug auf einige Psalmen auch auf dem fünften Conzil die Verwerfung zuzog, sind charakteristisch die Worte Bäthgens: „An die Stelle der eliminierten Ueberschriften der Septuaginta und des Hebräers setzt nun Theodor seine egenen Deutungen. Und zwar hat er 4 Psalmen (Ps. 2, 8, 44, 109) direkt messianisch erklärt; bei 17 Psalmen (Lehrgedichten) verzichtet er auf eine historische Deutung; 19 bezieht er auf David und seine Zeit, 1 auf Jeremias, 25 auf die assyrische, 67 auf die chaldäische Periode, 17 endlich auf die makkabäische Periode." Ob man wegen der Deutung von 17 Psalmen auf die Zeit der Makkabäer ihn, der gleichwohl den Davidischen Ursprung derselben behauptet, fortan die Stelle eines E. Rudinger einnehmen lassen kann, möge dahingestellt sein. Jedenfalls aber muß man bei Vergleichung seiner verstandesmäßigen Erklärung des Schrifttextes mit der grammatisch-historischen Forschung der negativen Kritiker unserer Zeit der Worte Kihn's eingedenk sein: „Theodor ist vielfach als Rationalist in Commentation der biblischen Bücher bezeichnet worden. Seine Erklärung ist wohl überall rationell; aber Rationalist ist er keineswegs im modernen Sinne des Wortes. In all seinen Schriften begegnet er uns als Verfechter der positiven göttlichen Offenbarung und als gläubiger Christ, auch da, wo seine Erklärungen die Färbung seiner eigenthümlichen Anschauung an sich tragen" (a. a. O. S. 124 f.).

Matthias Flunk S. J.

Maspéro und seine Darstellung der Religion Israels. Dank den unermüdlichen Forschungen im Orient gewinnt die Geschichte der alten orientalischen Culturvölker einen immer größeren Reiz. Das geschichtliche Bild jener Völker, die bis vor Kurzem in halbverklungener Sage uns kaum mehr bekannt waren, wird immer klarer. Ihre Cultur, ihre Sitten und Gebräuche, ihr Leben in Krieg und Frieden, ihre Religion können beinahe mit urkundlicher Treue in der neuesten Geschichtsdarstellung verzeichnet werden. Mit Spannung las man neulich die Berichte Maspéro's über die Enthülsung der Königsmumien im Museum zu Bulak. Von Ramses II. und Ramses III., von Seti I., von den bedeutendsten Pharaonen besitzt man jetzt die Photographien ihrer Mumien. An der Bloßlegung der großen Sphinx auf dem Pyramidenfelde von Gizeh arbeitet Maspéro gegenwärtig.

Auf diesem Gebiete, wo nur der Fachmann die Tragkraft seiner Forschungen bemessen kann, wohin ihm aber jeder Gebildete gerne nachfolgt und williglich vertraut, bot jüngst ebenderselbe Maspéro seine Histoire ancienne des peuples d'Orient in vierter Auflage als Führer an. Da diese Auflage voraussichtlich in die Hände vieler Leser gelangen wird, so mag eine Controle dieses Führers sich empfehlen und eine Vergleichung angezeigt sein, die ihn mit sich selbst confrontiert und auf sein Jetzt und Früher aufmerksam macht. Nur der theologische Gehalt und auch hiebei nur das Hervorstechendste sei bemerkt.

Maspéro wird mehrfach für eine Auctorität ersten Ranges in der

Aegyptologie gehalten. Gleichwohl ist es gerade die Aegyptologie, bezüglich welcher der erste starke Zweifel an seiner Auctorität sich erhebt, zumal bei Lesern, welche auch die dritte Auflage seiner histoire ancienne besitzen.

Dort erklärte er — und dem ausgezeichneten, vielgewandten Erforscher des Pharaonenlandes konnte man doch wohl trauen — daß in der ägyptischen Glaubenslehre das Erste und Ursprüngliche der reinste Monotheismus gewesen sei; auch eine Art göttliche Trinität fand er. Nach der Erkenntniß, die damals Maspéro seinen Lesern vermittelte, ging der Monotheismus dem Polytheismus voraus. In der neuen Auflage hingegen erklärt er den Polytheismus für das Erste und läßt den Monotheismus eine Erfindung der Priester Thebens zu Gunsten ihres Gottes Amon sein, des Vaters der Götter und Menschen. Nirgends wird der Umschlag der Meinung des näheren von ihm begründet. Und doch sind jene Texte in den Hymnen und Grabgebeten, welche einst Emmanuel Rougé urgierte, um zu beweisen, daß im religiösen Denken des ägyptischen Volkes nicht die mehrspaltige Vielheit den Anfang machte, immer noch vorhanden, und die monotheistische Grundbedeutung der Hauptstellen wurde noch nie widerlegt. Sie sind ein schwerwiegendes Zeugniß dafür, daß auch für das ägyptische Volk das Wiegenlied monotheistisch lautete, und die vergleichende Religionswissenschaft mit Recht Aegypten den Indern, Persern, Babyloniern und Assyrern, d. h. jenen Völkern beizählt, deren älteste Geschichte und Literatur den Satz beweisen, daß „alles Erdenleben Abfall ist von Allfaders Tron". Mag es einem Forscher wie Maspéro, der so ganz von den neuzeitlichen Erkenntnissen durchdrungen ist, sie trägt und hinwieder von ihnen getragen wird, auch schwer fallen, die mythologischen Religionen der alten orientalischen Völker aufzufassen als Producte „einer vom Monotheismus der Urmenschheit allmälig herabsinkenden Entwickelung" —: gleichviel, in einer solchen Frage, die schließlich die interessanteste und wichtigste aller Forschung ist, mußte er den Leser auf seinen nunmehrigen Meinungswechsel aufmerksam machen und ihn auf das solideste begründen, wofern er dem, der sich ihm arglos vertraut, nicht ein Irreführer werden wollte.

Es gibt aber noch ein anderes Kapitel in M.'s Geschichte, über das ein abwägendes Urteil sich viel strenger gestalten muß. Es handelt sich um die Darstellung der Religion Israels. Das Seltsame und Unbegreifliche ist hier nicht bloß der Widerspruch des Forschers von jetzt mit dem von einst, sondern ganz besonders jene auf Willkür beruhende Combination und Erklärung biblischer Begriffe und Thatsachen, die auf eine wahre Entstellung der Religion Altisraels hinausläuft.

Gemäß der vierten Auflage ist Israels Religion dem Ursprunge nach nicht merklich verschieden von den anderen Religionen Canaans. Sie habe verschiedenartige Götter anerkannt, Hausgötter (terafim), Gestirn- und Himmelsgötter, wovon der Wichtigste Jahve genannt wurde. Wie Kamosch der moabitische, so sei Jahve der israelitische Nationalgott. Jahve

sei in Menschen-, Stier-, Schlangen-Bildern gesinnbildet worden, in toten Steinen u. s. w. Den heidnischen Bätylien seien analog die hl. Steine, durch welche Jahve als in der Arche wohnend dargestellt war. Er sei nicht Gott im ausschließlichen Sinne des Wortes. Zwar erkläre er sich für höher denn die übrigen Götter, erkenne aber gleichwohl deren Existenz an und lasse sich herab ihnen ein Asyl zu gewähren. In seiner Nähe habe er eine Astarte und ihr Priestercollegium[1]) gehabt, sowie eine eherne Schlange, welche die Krankheiten und Verletzungen durch giftige Tiere heilte. Von dem Auszuge der Kinder Israels aus Aegypten orakelt Maspéro, es sei nur Ein Factum an diesem Bericht festzuhalten, daß nämlich eine Horde Hebräer, ihrer Lage überdrüssig, den zerrütteten Zustand des ägyptischen Landes benützte, um in die Wüste zu entweichen. Die priesterliche Tradition behaupte zu wissen, was dieselbe dort gethan, wie lange sie geblieben; ihr Anführer Moses soll sie an den Sinai geführt haben u. s. w.

So beschaffen also war der Gottesbegriff und religiöse Cult, wenn man M. glauben soll, bei dem Volke, das mit Vorzug den Namen des auserwählten Volkes führt. M. hat natürlich auch keine anderen Quellen als die Bücher der heiligen Schrift, um die Charakteristik der israelitischen Religion zu geben. Wie ist es ihm nun möglich, seinen Lesern eine solche Darstellung als geschichtliche anzubieten? Er gebraucht eben die heilige Schrift im Geiste der modernen Bibelkritik, mit der Voreingenommenheit offenbarungsfeindlicher Religionsforscher, die Israel nach der Analogie der übrigen Culturvölker begreifen wollen, und mit jener Geschicklichkeit, welche das, was in's System paßt, mit bedeutenden Farben malt und das Unbequeme abschwächt, oder ganz ignoriert. Es erzählen die alttestamentlichen Bücher, daß die Geschichte Israels in der Zeit zwischen Moses und dem Exil in starken Gegensätzen zum Gesetz und zur Prophetie sich befindet; sie verschweigen für die Richterzeit durchaus nicht, daß damals ein Verfall der politischen und religiösen Einheit eingetreten war, wie sie uns auch später mit der ihnen eigenen Wahrhaftigkeit ohne Schminke von den Handlungen einzelner Könige berichten, welche moabitische, ammonitische, sidonische Culte begünstigten, Sonnenrosse und Sonnenwagen hielten. Diese Dinge, welche die Schrift selbst Abgötterei nennt, werden von M. als Israels Religion ausgegeben. Weil es aber denn doch in Israel Gesetz und Propheten gibt, und die Warnungen gegen die heidnischen Culte im Gesetze und bei den Propheten stark sind, so läßt sich die theistische Richtung neben der naturalisierenden nicht läugnen und es laufen daher auch nach unserem Auctor monotheistische und heidnische Vorstellungen und Culte nebeneinander, aber dabei bleibt die Grundvoraussetzung M.'s immer bestehen, daß jene jünger, diese älter sind. Für die durch zwei Jahrtausende sich erstreckende fortschreitende Entfaltung der Religion der

[1]) Das französische Original ist hier sehr zweideutig: il avait à côté de lui une Astarté et son collège des prêtres.

Hebräer, die mit der Offenbarung Gottes an Abraham beginnt und in Christus abschließt, hat Maspéro weder Sinn noch Verständniß. Es entgeht ihm zwar nicht, daß bei den anderen Völkern der religiöse Gehalt mit dem Laufe der Zeit immer mehr in die Brüche geht, während er in Israel erstarkt und einem bestimmten Ziele zustrebt. Aber die mythologischen Religionen und deren pantheistische Richtung und polytheistische Zersplitterung als Entartung des religiösen Bewußtseins, als Abfall von einer anfänglich reinen Erkenntniß und Verehrung eines Gottes aufzufassen, dazu kommt es in der Histoire ancienne des peuples d'Orient nicht; und gar für das außerordentliche, einzig dastehende Factum der Erhaltung und des Vorschreitens des Monotheismus in Israel eine außerordentliche, stetig fließende Quelle der Offenbarung Gottes anzunehmen, dazu kann der Verfasser sich nicht entschließen. Dieses muß um so auffallender erscheinen, als jene Tatsachen, aus welchen M. die ursprüngliche Gleichheit der Religion Israels mit den Religionen der heidnischen Nachbarn deduciert, ihm hätten zeigen müssen, daß nach den inneren Trieben und Neigungen auch Israel gleich allen semitischen und indogermanischen und andern Völkern immer daran war, sein natürliches, vernünftiges Gottesbewußtsein polytheistisch zu veräußerlichen; daß also die erhabene, reine mosaische Religion mit dem Ernst und der Strenge des unerbittlichen Gesetzes, mit der Anforderung heilig zu sein wie Gott heilig ist, mit der Aufmunterung auf den Allherrn Jahve zu vertrauen, unmöglich das Erzeugniß ebendesselben rohen, sinnlichen, steifnackigen Volkes sein kann. Dürfte man die allerdings wiederholt hervortretende Abgötterei so schlechtweg mit Israels Religion identifizieren, dann freilich hätte M.'s Satz seine Berechtigung: „la Religion d'Israel ne différait pas sensiblement à l'origine des autres religions cananéennes.“ Aber vor dieser Abgötterei und neben ihr gab es einen religiösen Glauben, eine Religion, die nicht das Product des Judentums ist, die vielmehr dem Volke von außen her gegeben wurde, welche dem Volke vorhielt, daß nur ein einziger Gott und Herr über Alles sei, der reine Sittlichkeit unbedingt von den Seinen fordere. Das aber ist jene Religion, von der noch in der dritten Auflage M. selber geschrieben hat: „Les croyances des Israélites formaient avec les religions cananéennes le contraste le plus frappant . . . [Les Israélites] n'ont qu'un seul Dieu et ne confondent pas ce Dieu avec l'univers; n'admettent pas pour lui ni la subdivision, ni le sexe.“ Ja wäre nicht in Israel der Gottesbegriff rein und klar vor und mitten in allem heidnischen Treiben vorgelegen, aus einem zu postulierenden vorhergegangenen Polytheismus hätte er nach dem gewöhnlichen, geschichtlich bestätigten Lauf der Dinge nimmer sich entwickelt. Daß in M.'s Werk nicht blos der christliche, sondern selbst der geschichts- und religionsphilosophische Standpunkt verläugnet wird, macht das mit empirischer Sachkenntniß geschriebene Buch zu einem Irrlicht für den unselbstständigen Leser.

Matthias Flunk S. J.

Ueber das feierliche Ordensgelübde der Keuschheit sagt Schulte in seinem „Eherecht", S. 218, (Gießen, 1855): „Von den Militärorden sind nur die Equites Hierosolymitani (ord. s. Johannis Hieros., Johanniter) wahre Ordensleute, und bringt also nur bei ihnen die Profeßleistung das impedimentum voti solemnis hervor. Bened. XIV. De syn. dioec., l. 13. c. 12. n. 9."

Diese Behauptung ist unrichtig; denn ebenso wie die Johanniter sind auch die Profeßritter des Militärordens „des deutschen Hauses und Hospitals Unserer Lieben Frau zu Jerusalem" (Deutschordensritter, Deutschherren) wahre Ordensleute, und tritt nicht minder bei ihnen, wie bei den Johannitern durch die Profeßleistung das canonische Ehehinderniß des feierlichen Gelübdes ein[1]). In Anbetracht verschiedener, in neuester

[1]) Die von Sch. gebrauchte Ausdrucksweise „der Hervorbringung des imped. v. sol. durch die Profeßleistung" vermeiden wir absichtlich, um der irrigen Ansicht über die rechtlichen Wirkungen des Gelübdes vorzubeugen, welche in neuester Zeit noch in Freisen in der Tübinger Quartalschrift (1886, SS. 197 ff.) ihren Vertreter gefunden hat, daß nämlich das in Frage stehende trennende Ehehinderniß, die „vernichtende Kraft", aus dem Gelübde selbst, nicht aber aus der zum Gelübde hinzukommenden Bestimmung der Kirche hervorgehe. „Irrig" nennen wir diese Meinung, weil der Mensch sich das ihm von Natur zukommende Recht gültiger Eheschließung durch kein wie immer geartetes Gelübde nehmen kann. Durch das Gelübde eheloser Keuschheit verspricht der Votant Gott, von seinem Rechte keinen Gebrauch zu machen, und kann somit erlaubter Weise keine Ehe eingehen. Wird er seinem Versprechen untreu und geht er trotz der übernommenen Verpflichtung eine Ehe ein, so muß dieselbe zwar als unerlaubt, nicht aber als ungültig erklärt werden, nisi auctoritas publica intercedat, wie Suarez de relig. tr. 7, l. 2, c. 9 sich ausdrückt und des weitern ausführt.

Mit dieser Bemerkung soll jedoch nicht behauptet sein, daß nicht gesagt werden könne, durch die „feierliche" Profeßleistung werde das imped. v. sol. hervorgebracht, weil dieselbe ja, richtig aufgefaßt (vgl. diese Ztschr. 1886, S. 254), die constitutio ecclesiae schon in sich einschließt und ihr so eo ipso die Ursächlichkeit in Bezug auf das gedachte Ehehinderniß zukommt. Das Nämliche gilt von der solemnitas voti, auch wenn keine Profeß geleistet wird. Die „Feierlichkeit" des Gelübdes an und für sich genommen, bewirkt allerdings nicht das impedimentum voti; nach heutigem Rechte ist jedoch mit der Solemnität die constitutio ecclesiae stets verbunden (ebd., S. 268), in welcher die Ursache der die Ehe vernichtenden Kraft liegt; und so ist es schließlich gleichviel, ob man sage, beim Subdiakon sei — auch ohne Profeßleistung — das trennende Ehehinderniß vorhanden ex voto solemni

Zeit in öffentlichen Blättern verbreiteter Gerüchte über Verhandlungen, die der „Deutsche Orden" mit dem Papste geführt, erscheint eine Berichtigung der allerdings schon etwas alten Angabe Schulte's auch heute noch gerechtfertigt.

Der „Deutsche Orden" (ordo Equitum Teutonicorum, Domus hospitalis s. Mariae Teutonicorum in Jerusalem) ist gleich dem souverainen Johanniter- oder Malthefer-Orden durch den Apostolischen Stuhl wiederholt als wahrer und wirklicher Orden, im strengen Sinne des Wortes, anerkannt und bestätigt worden[1]), und hat seine ursprünglichen feierlichen Gelübde durch alle Perioden hindurch, auch nach der letzten Reorganisation vom Jahre 1834, mit ihren rechtlichen Wirkungen beibehalten. Zur Erlangung einer hierarchischen Dignität im Orden, waren zu allen Zeiten, wie in den übrigen eigentlichen Orden, die feierlichen Gelübde gefordert; sollte in Ausnahmsfällen von diesem Gesetze Umgang genommen werden, dann war hiezu ein päpstliches Indult zu erwirken[2]). — Und wenn es sich je um den ausserordentlichen Fall einer Dispens von den Ordensgelübden handelte, so waren immer jene strengen Regeln einzuhalten, nach welchen der Apostolische Stuhl bei andern Orden eine

castitatis a subdiacono emisso, oder ex lege ecclesiastica impedimentum voto annectente. Durch beide Ausdrucksweisen wird der eigentliche Grund der die Ehe irritirenden Kraft hinreichend auf das Gesetz der Kirche zurückgeführt; in der ersten implicite, in der andern explicite. Hier wie dort wird ein freiwillig abgelegtes Gelübde supponirt, welches nicht nach eigener Selbstbestimmung des Votanten (was nach dem Gesagten unmöglich ist) sondern durch positives Gesetz der Kirche eine die Ehe verungültigende Kraft besitzt.

[1]) Vgl. Moroni, Dizionario, t. 75, pp. 72—99; und Dudik, im Freiburg. Kirchenlex., 2. Aufl. Bd. 3, SS. 1591—1631. Der alldort verzeichneten Literatur wird die für die Geschichte höchstwichtige, archivalische Publikation: „Die Urkunden des Deutsch-Ordens-Central-Archivs zu Wien" hinzuzufügen sein. Sie stammt aus der fachmännischen Feder des gelehrten hoch- und deutschmeisterischen Rathsgebietigers Dr. Graf v. Pettenegg, D.-O.-Comturs zu Meretinzen; ist 1886 im Selbstverlag des Ordens gedruckt worden, wird aber erst 1887, zur großen Säcularfeier des siebenhundertjährigen Bestandes des Ordens ausgegeben werden.

[2]) Ein solches „Indultum non emittendi professionem regularem ac vota solemnia, per alios magnos magistros militiae B. M. Virginis Teutonicorum emitti consueta, et nihilominus ut juribus, privilegiis et indultis, uti magno magistro militiae praefatae competentibus uti et frui posset et valeret". erhielt im Jahre 1780 der zum Hoch- und Deutschmeister gewählte junge Erzherzog Maximilian, Bruder Joseph II., nachmaliger Erzbischof von Köln (vgl. Bullar. Rom. cont. t. 6, p. 239).

so seltene Dispens von feierlichen Ordensgelübden gewährt[1]). — Seit dem von Pius IX. statuirten Gesetze über das vor der feierlichen Profeßablegung in allen Männerorden einzuhaltende Triennium votorum simplicium weist auch der offizielle Personalstatus des deutschen Ritterordens, dem entsprechend, den Unterschied zwischen den Profeßrittern mit feierlichen und denen mit einfachen Gelübden auf. — Es unterliegt somit keinem Zweifel, daß von den Militärorden nicht nur die Johanniter, sondern auch die Deutschordensritter wahre Ordensleute sind und bei diesen, wie bei jenen, mit der eigentlichen Profeßleistung das Ehehinderniß des feierlichen Gelübdes verbunden ist.

Rücksichtlich der von Schulte angeführten Auctorität ist zu bemerken, daß Benedikt XIV. a. a. O zwei Arten von Militärorden unterscheidet; die eine mit den drei gewöhnlichen feierlichen Ordensgelübden (trino solemnique castitatis, paupertatis et obedientiae voto se obstringunt), die andern ohne dieselben (non indefinitam, sed plerumque conjugalem castitatem vel a secundis nuptiis abstinentiam vovent). Die Ritter der ersten Klasse nennt er Equites Hierosolymitanos, und erklärt — nach dem angegebenen Eintheilungsgrund —, daß von den Militärorden sie allein wahre Ordensleute (veri religiosi) sind, und somit nur bei ihnen das canonische Ehehinderniß des feierlichen Gelübdes vorhanden ist. — Zu dieser Art von Rittern gehören aber offenbar die Deutschherren oder die Equites s. Mariae Teut. in Jerusalem, die ja auch die feierlichen Ordensgelübde nach den kirchlichen Satzungen ablegen. Wollte man annehmen, daß Benedikt XIV. die Benennung Equites Hierosolymitani a. a. O. auf die Johanniter beschränkt, und die Deutschordensritter ausgeschlossen hätte, dann würde — abgesehen davon, daß er in diesem Werke nur als Doctor privatus schreibt — der Fall vorliegen, in welchem die Lehre Bonifaz VIII. zur Anwendung kommen müßte, daß nämlich beim Papst zwar die Kenntniß sämmtlicher allgemeingültiger Gesetze (jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere) nicht aber die aller einzelnen Partikularrechte vorausgesetzt werden kann (tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta, quum sint facti et in facto consistant, potest probabiliter ignorare. C. Licet. 1. de constit. in 6.).

Bei dieser Gelegenheit sei schließlich noch bemerkt, daß Phillips (Lehrbuch des Kirchenrechtes, S. 1198) irrthümlicher Weise die Deutschordensritter sammt den Johannitern, außer den drei gewöhnlichen Ordensgelübden, noch das „des Kampfes gegen die Ungläubigen", welches die Templer als viertes feierliches Gelübde hatten, ablegen läßt. Von einem

[1]) Eine derartige außerordentliche Dispens ward 1805 dem gefeierten Feldherrn und Staatsmanne Max Gf. v. Merveldt gewährt. Vgl. über denselben Allgem. Deutsche Biographie, Bd. 21, SS. 476—480; und Wurzbach, Lex., Bd. 17, SS. 413—418.

vierten Gelübde kömmt bei den Deutschherren weder in der ursprünglichen Regel, noch in dem heutigen „Ordens- oder Statutenbuch", etwas vor. — Was die Johanniter oder Maltheser betrifft, so findet sich in ihrer Regel allerdings ein viertes feierliches Gelübde erwähnt, jedoch nicht das „des Kampfes gegen die Ungläubigen," sondern das „der Krankenpflege", weßhalb sie sich denn auch in dem nämlichen Sinne servi slavi dominorum infirmorum nennen (Holsten. Cod. reg.. t. 2, p. 448), in welchem sich die Tempelherren den Titel servi terrae sanctae beilegten.

N. Nilles.

Die Angabe des Incestes bei Gesuchen um Ehedispens. Schon bei Gelegenheit des vaticanischen Concils hatte eine bedeutende Zahl von Bischöfen dem hl. Vater gegenüber die Bitte ausgesprochen, es möge bestimmt werden, daß man bei Gesuchen um Ehedispens den Umstand des Incestes nicht mehr anzugeben brauche. Dieser Bitte wurde nun durch Papst Leo XIII. im vorigen Jahre mittels eines allgemeinen den sämmtlichen Bischöfen der katholischen Kirche mitgetheilten Decretes des heiligen Officiums willfahren: Der Incest braucht bei Gesuchen um Ehedispens nicht mehr angegeben zu werden, und für den Seelsorger entfällt damit die peinliche Pflicht, außerhalb der Beichte die Brautleute über diesen Umstand befragen zu müssen. Nun tauchte in jüngster Zeit der Zweifel auf, ob nicht doch zum erlaubten Gebrauche der Dispens die Angabe des Incestes im Bittgesuche zu geschehen habe, da das neue Decret lediglich die Ungiltigkeit der Dispens im Falle des Verschweigens der copula incestuosa aufgehoben habe.[1]) Diese Ansicht ist sicher irrig. Wir halten dafür, daß weder zur Giltigkeit noch auch zum erlaubten Gebrauche der Dispens die in Rede stehende Angabe mehr gemacht zu werden braucht. Denn die frühere Nothwendigkeit der Angabe des Incestes war nicht die Folge einer für sich bestehenden moralischen Verpflichtung einerseits und der zu dieser hinzutretenden Ungiltigkeit der Dispens im Falle des Verschweigens andererseits. Die moralische Pflicht den Incest anzugeben hatte zur Quelle lediglich die Ungiltigkeit der Dispens für den Fall, daß diese Angabe nicht gemacht war. Da nun diese Ungiltigkeit aufgehoben ist, entfällt mit ihr von selbst die moralische Obliegenheit der Anzeige. — Ferner wird durch das neue Decret die Verpflichtung, wie sie bis dahin bestanden, vollkommen aufgehoben; die Worte desselben lassen keine einschränkende Auslegung und Deutung zu. Es widerruft und hebt auf die früheren diesbezüglichen Decrete derselben Congregation sowie der Pönitentiarie (und somit nicht blos die Ungiltigkeit der Dispens, sondern auch die dort auferlegte Verpflichtung zur Angabe des Incestes) und alle Erklärungen und Bestimmungen sowie die Praxis der römischen Curie, und beraubt sie für die Zukunft

[1]) Vgl. die Linzer theol.-praktische Quartalschrift 1886, S. 879 f., wo die obige Ansicht ohne nähere Angabe eines Grundes ausgesprochen ist.

aller Kraft: decretum superius relatum s. Romanae et universalis Inquisitionis et s. Poenitentiariae, et quidquid in eundem sensum alias declaratum et statutum aut stylo Curiae inductum fuerit, a se revocari, abrogari, nulliusque roboris imposterum fore decerni; simulque statui et declarari, dispensationes matrimoniales posthac concedendas, etiamsi copula incestuosa vel consilium et intentio per eam facilius dispensationem impetrandi reticita fuerint, validas futuras, contrariis quibuscunque etiam speciali mentione dignis minime obstantibus. Nähmen wir nun auch an, die so eben als unberechtigt erwiesene Unterscheidung einer doppelten Quelle jener Nothwendigkeit der Angabe sei wirklich zu machen, so müßten wir dennoch aus den ganz allgemeinen Worten dieses Decretes auf die Aufhebung der einen wie der andern schließen.

Man muß überdies den Grund der Beseitigung der früheren Praxis berücksichtigen, nämlich die Bitte der Bischöfe und die Motivirung derselben. Der Wunsch der Bischöfe beschränkte sich durchaus nicht auf die Aufhebung der Ungiltigkeit der Dispensen im Falle des Verschweigens des Incestes. Sie wünschten ganz vorzüglich den Seelsorger von der peinlichen Nothwendigkeit zu befreien, über diese delicate Angelegenheit bei den Brautleuten zu inquiriren, und wünschten diese selbst der Pflicht überhoben, ihrer sie so beschämenden Sünde außerhalb der Beichte sich anklagen zu müssen. In hodierno societatis statu (so die Bischöfe Belgiens) saepe odiosum videri, si parochus de similibus inquirat; eo vel magis, quod juxta communem auctorum doctrinam non teneantur oratores se infamare extra confessionem[1]). Das Postulat sehr vieler Bischöfe Deutschlands drückt sich so aus: Quum oratores falsa verecundia seducti aut novas difficultates timentes verum conscientiae statum non manifestent, maxime desiderandum est, ut nupturientes non cogantur ea manifestare, quae ad propriam turpitudinem spectant[2]). Endlich sei noch das Postulat der Bischöfe der beiden Kirchenprovinzen Quebec und Halifax erwähnt, welches schlechthin um die Aufhebung der bisherigen Obliegenheit, den Incest anzugeben, bittet: Postulatum, ut e stylo Curiae in dispensationibus consanguinitatis et affinitatis tollatur obligatio declarandi incestum patratum[3]). Allerdings wenden sich diese und andere Postulate vorzüglich gegen die Ungiltigkeit der Dispensen im Falle des Verschweigens der genannten Sünde; aus den gegebenen Citaten ist aber ersichtlich, daß der Wunsch der Bischöfe sich weiter erstreckte, als auf die bloße Aufhebung der Ungiltigkeit der Dispensen. Weil nun das ganz allgemein gehaltene Decret des heiligen Officiums nichts davon sagt, daß die Pflicht den Incest im Dispensgesuche anzugeben, bestehen bleiben solle, so sind wir zur Folgerung berech-

---

[1]) Martin, Collectio documentorum omnium Concilii Vatic. ed. II. p. 183.
[2]) Ibid. pag. 176. [3]) Ibid. p. 187.

tiget, daß der Papst dem Wunsche der Bischöfe in seinem ganzen Umfange willfahren und somit auch jene Verpflichtung aufheben wollte.

Schließlich sei noch erwähnt, daß wir aus Rom von wohlunterrichteter Seite eine Bestätigung dieser unserer Ansicht erhalten haben, wobei die gegentheilige Meinung geradezu als „irrig" bezeichnet wird.

Jos. Biederlack S. J.

Ein stichometrisches Verzeichnis der kanonischen Bücher. Theodor Mommsen macht in einer Abhandlung zur lateinischen Stichometrie im „Hermes" (1886, 1. H. S. 142 ff.) Mittheilung über einen in der Bibliothek Phillips' in Cheltenham befindlichen Codex (n. 12266 saec. X.), welcher u. a. ein Verzeichnis der libri canonici und der Werke Cyprians enthält. Ersteres Verzeichnis bringen wir hier (mit Auflösung der Abkürzungen) zum Abdrucke, da dasselbe besonders wegen seines Alters gewiß großes Interesse beansprucht; denn wie M. zeigt, geht es auf eine im Jahre 359 vermuthlich in Afrika entstandene Hds. zurück. Gleichwohl dürfte die Entdeckung für die Kanonsgeschichte nicht von so eminenter Wichtigkeit sein, wie Harnack[1]) glaubt. Denn wie in allen stichometrischen Handschriften, kommen auch hier manche Auslassungen, Unrichtigkeiten in Zählung und Addierung und andere Fehler vor, die vielleicht schon im Originale standen, theilweise gewiß auf Rechnung des nachlässigen Abschreibers zu setzen sind. Man kann darum auch für den damaligen Umfang des Kanons kaum etwas aus diesem Documente lernen; die fehlenden Bücher können ja auch durch ein Versehen ausgelassen sein, wie z. B. im stichometrischen Verzeichnisse des Cod. Clarom. drei Briefe Pauli fehlen. Was ferner das vor und nach der Angabe der Petrusbriefe stehende „una sola" heißen soll, ist ungewiß; Th. Zahn („Hermes" aaO. S. 148) findet darin gar einen zweimaligen Protest gegen II. Petri; nach der viel wahrscheinlicheren Conjectur Harnack's aber muß man dabei zunächst an die beiden Briefe Jakobi und Judä denken. Daß Marcus vor Johannes steht, während er im Cod. Clarom. nach demselben folgt, kann zufällig sein. Das Verzeichnis des eben genannten Codex, der ebenfalls aus Afrika und vielleicht aus einer noch früheren Zeit stammt, ist hier überhaupt zu vergleichen. S. Hieronymi Opp. ed. Vallarsi vol. IX. p. LXXXIII. sq. und die Ausgabe des Cod. Clarom. durch Tischendorf, Lipsiae 1852. Die Länge der angegebenen versus betreffend hebt das Verzeichnis selbst am Ende hervor, daß (nach Analogie der auch sonst üblichen Zählung) die durchschnittliche Länge des Hexameters zu Grunde gelegt und daher der Stichos zu 16 Silben genommen worden sei.

---

[1]) Theol. Litztg. 1886, Nr. 8, S. 171 ff

Libri, qui sunt veteris testamenti canonici cum indiculis versuum.

Incipit indiculum veteris testamenti, qui sunt libri canonici, sic:

Genesis versus numero (fehlt die Zahl)
Exodus versus numero (fehlt die Zahl)
Numeri versus numero (fehlt die Zahl)
Leviticum versus numero (fehlt die Zahl)
Deuteronomium versus numero (fehlt die Zahl)
Jesus Nave versus numero (fehlt die Zahl)
Judicum versus numero (fehlt die Zahl)
Fiunt libri VII versus numero 18100
Rut versus 201 (nach M. wohl st. 250)
Regnorum liber I versus 2300
Regnorum liber II versus 2200
Regnorum liber III versus 2500
Regnorum liber IIII versus 2250
Fiunt versus $\overline{\text{VIIII}}$D 9500
Paralipomena liber I versus 2040
Paralipomena liber II versus 2100
Machabeorum liber I versus 2300
Machabeorum liber II versus 1800
Job versus 1800
Tobias versus 900
Hester (ohne Angabe)
Judit versus 1100
Psalmi David CLI[1]) versus 5000
Salomonis versus 5500
Profetas maiores versus 16370: numero IIII
Ysaias versus 3580
Jeremias versus 4450
Daniel versus 1350
Ezechiel versus III 3800
Profetas XII 3800
Erunt omnes versus numero $\overline{\text{LXVIIII}}$ D 69500

Sed ut in apocalypsis [sic] Johannis dictum est: „Vidi vigintiquattuor seniores mittentes coronas suas ante thronum“ (cf. Apoc. 4, 10), maiores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores[2]).

---

[1]) M. emendiert CL; mit Unrecht. Denn der 151. Psalm findet sich in mehreren Handschriften der griechischen, lateinischen und anderer Versionen, und wird im Alterthum bisweilen citiert.

[2]) M. führt hier die Worte des hl. Hieronymus über die 22 oder 24 Bücher des (jüdischen) Kanons an (praef. in libb. Sam. et Melach.)

Item indiculum novi testamenti.

Evangelia quattuor. Matheum versus 2700
Marcus versus 1700
Johannem versus 1800
Luca versus 3300
Fiunt omnes versus 10000 (die Theilzahlen ergeben 9500)
Epistolae Pauli numero XIII (ohne Angabe der Stichenzahl).
Actus apostolorum versus 3600
Apocalipsis versus 1800
Epistolae Johannis III versus 450
Una sola
Epistolae Petri II versus 300
Una sola

Quoniam indiculum versuum in urbe Roma non ad liquidum (Hds. aliqui dum), sed et alibi avariciae causa non habent integrum[1]), per singulos libros *computatis syllabis* posui numero XVI versum Virgilianum omnibus libris numerum adscribsi[2]).

Rom. Hartmann Grisar S. J.

---

und fährt dann fort: „Das Verzeichnis nimmt übrigens auf die 22 oder 24 kanonischen Bücher keine Rücksicht, und enthält auch solche, welche nicht im Kanon standen, die Makkabäerbücher, Tobias, Judit.“ Dazu sei bemerkt: Auch der Kanon der Juden umfaßte mehr als 24 Bücher, und dennoch rechneten sie anfangs 22 und später 24 Bücher; und letztere Bezeichnung wurde so gewöhnlich, daß sie die ganze heilige Schrift oft kurz „die 24“ nannten, eine Bezeichnung, die auch bei christlichen Schriftstellern einfach für das ganze A. T. vorkommt, und die obiger Application von Apok. 4, 10 zu Grunde liegt.

[1]) Wie man jetzt in Katalogen die Seitenzahlen der Bücher angibt, so pflegten die römischen Buchhändler in den indiculis librorum den Umfang der Bücher, wornach sich die Preise richteten, durch Beisetzung der Gesammtzahl der Stichen oder Zeilen ersichtlich zu machen. Den obigen Worten zufolge ließen die Buchhändler zu Rom und anderswo oft diese Angaben fort, um höhere Preise fordern zu können (avariciae causa); um gegen solche Uebertheuerung die Käufer zu schützen, hat der Auctor unseres Verzeichnisses, wie er versichert, die Zeilenzahl beigeschrieben.

[2]) M. vermuthet, es sei an dieser verdorbenen Stelle zu lesen computatis syllabis numero XVI versum Vergilianum omnibus libris adscribsi; er läßt also zwei Worte fallen. Allein mit Beibehaltung derselben, und nur unter Aenderung des posui (hinter welchem nach M. ein Buchstabe ohnehin radirt ist) in posito, ließe sich der Satz auch so herstellen: per singulos libros, computatis syllabis, posito numero XVI versum Vergilianum (= versuum Vergilianorum), omnibus libris numerum adscribsi

Studien über Wyklif. The Truth about John Wyklif. His Life, Writings and Opinions by J. Stevenson S. J. London, Burns 1885, XVI, 234 p. Alle Arbeiten dieses trotz seines hohen Alters noch immer rüstigen Forschers bekunden große Vertrautheit mit den Quellen und besonnenes Urtheil. Auch dieses Werkchen ist ein wichtiger Beitrag zum Verständniß einer schwierigen Periode. Der Verfasser nimmt Stellung gegen das bekannte Werk von Lechler, dessen große Vorzüge bereitwillig anerkannt werden, und zeigt, daß weder Bracton noch Grosteste, noch Richard Fitzralf, Erzbischof von Armagh., am allerwenigsten Bradwardin, Erzbischof von Canterbury, als Vorläufer Wyklif's betrachtet werden können. Die Methode, vermöge welcher man die größten und der Kirche innigst ergebenen Männer zu Reformatoren hat stempeln wollen, hat sich in den Händen von Stümpern zu solchen Absurditäten verirrt, daß ein Mann wie Lechler solche vage Behauptungen ohne alle Gründe nicht hätte bringen sollen. Wyklif war ein verworrener Kopf ohne gründliche philosophische und theologische Schulung, ein Mann der viel las und schrieb, sich aber nie die Zeit nahm, sein Material zu verarbeiten. Von Konsequenz, von Logik, von einem System kann keine Rede sein. Leider ist der Verfasser auf diesen Punkt nicht eingegangen, der doch seine Leser, denen theologische Werke nicht zugänglich sind, sehr interessirt hätte. Ebenso sind die Bemerkungen über Wyklif's Bibelübersetzungen zu knapp. Der Nachweis, daß der Haß Wyklif's gegen Rom sich auf niedere und selbstsüchtige Beweggründe zurückführt, z. B. darauf daß der römische Stuhl Wyklif's Prozeß mit dem Erzbischofe von Canterbury zu Gunsten des Letzteren entschied, und späterhin Wyklif nicht zum Bischof von Salisbury ernannte, ist sehr überzeugend. In seiner Verurtheilung Wyklif's betont der Verfasser ganz besonders, welch heuchlerische Rolle derselbe gespielt, wie er die katholische Kirche mit allen Mitteln bekämpft habe, und doch in ihrem Schoße geblieben sei; es hätte dabei mehr hervorgehoben werden sollen, daß er weder Enthusiasmus für seine Sache gezeigt, noch Opferwilligkeit und Ueberzeugungstreue. Auffallend war uns, daß der tiefere Grund für die große Revolution unter Heinrich in der Lehre Wyklif's gesucht wird. Ein stringenter Beweis ist nicht gegeben, die Feindseligkeit gegen die Ansprüche Roms, die Sittenverwilderung, und der Unglaube, der hie und da auf Visitationen getroffen wird, müssen nicht dem Lollardismus zugeschrieben werden, sondern erklären sich einfach aus den langwierigen Kriegen. Druckfehler, die uns aufgefallen, sind Spinosa statt Spinoza und Wilhelm Longland statt Langland. Der Name Wyklif wird von Andern Wycliffe geschrieben, von Ranke sogar Wiclif.

Wicliffe's Place in History by Montagu Burrows, London, XII, 121 p. Neues bieten diese drei vor der Universität in Oxford gehaltenen Vorlesungen nicht, wenn man die vagen unbewiesenen Behauptungen des Verfassers abrechnet. Wyklif ist der Vater der Reformation, alle die Errungenschaften unseres Jahrhunderts führen sich auf

ihn zurück, seine Lehre ist der Sauerteig, der die todte Masse durchdrungen und neues Leben wachgerufen hat. Der Theologe und Historiker wird freilich dieser Behauptung gegenüber ungläubig den Kopf schütteln und einen Beweis verlangen, daß Luther und Zwingli vom Studium der Schriften Wyklif's ausgegangen; Berührungspunkte in sozialen Fragen finden sich bei allen Ketzern. Ganz lächerlich sind andere Behauptungen Burrows': daß Wyklif großen Einfluß auf die Universität Oxford geübt, daß das Studium der Klassiker in Oxford vor dem Ausbruch der großen Kirchenumwälzung Wyklif zuzuschreiben sei, und daß die Kollegien in Oxford, welche weltliche Professoren hatten, wegen ihrer Anhänglichkeit an die Lehre Wyklif's erhalten, die von Regularen geleiteten Kollegien, welche die Lehre Wyklif's bekämpften, aufgehoben worden seien. Das versteht sich ja doch von selbst, daß, wenn alle Klöster aufgehoben, wenn die Ordensleute ihrer Korporationsrechte beraubt sind, sie wohl keine Kollegien mehr besitzen können. Zudem ist es ja sonnenklar, daß Heinrich VIII. strenge an der katholischen Kirche festhielt und den sozialistischen Tendenzen des Wyklifismus ferne stand.

Ditton Hall in England. Athanasius Zimmermann S. J.

Zeitschriften- und Bücher-Analekten[1]. In der Revue des questions historiques (1. Octobre 1886, p. 559) gibt C. Douais einen eingehenden Bericht über ein neues in das Gebiet der Exegese und Apologetik gehörende Werk Fr. Vigouroux'. Es führt den Titel: Les Livres saints et la critique rationaliste. Histoire et refutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures. Vigouroux unternimmt hier als der erste die Ausführung einer Arbeit, für welche Niemand mehr geeignet ist als er. Eine allgemeine Geschichte der Angriffe auf das geschriebene Wort Gottes existirte bis jetzt noch nicht. Die actuelle Strömung in der wissenschaftlichen Behandlung der Bibel erfordert, daß man den Gegnern zeige, wie auch die

[1] Diese Gruppe wird wie bisher vorwiegend der ausländischen Literatur gewidmet sein. — Selbstverständlich tritt mit den kurzen Referaten und Notizen die Redaction der Ztschr. nicht ein für die Correctheit aller erwähnten Bücher oder für die Richtigkeit aller notirten Ergebnisse von Zeitschriftarbeiten. Es soll nur ein Beitrag zur Umschau über die literarische Bewegung auf einzelnen theologischen Gebieten gegeben, nur eine Auslese von Resultaten aus der periodischen Literatur, die in irgend einem Sinne bedeutungsvoll sein mögen, vorgelegt werden. Gilt dieses im Allgemeinen, so bleibt es doch den Fachmännern, welche je aus ihren Gegenständen Beisteuern zu diesen „Analekten" liefern, unbenommen, ab und zu in die Mittheilungen den Ausdruck ihrer persönlichen Meinung einfließen zu lassen, wenn sie solches für zweckmäßig halten. Die Red.

katholische Lösung der Schriftprobleme eine vernunftgemäße, den Tatsachen entsprechende sei, abgesehen davon, daß eine geschichtliche Zusammenstellung der Angriffe auf die Bibel von den Anfängen der Kirche an bis jetzt interessante Aufschlüsse bietet über Ursprung, Natur, Dauer, Wiedererscheinen der Irrtümer und Hypothesen hinsichtlich der heiligen Bücher und der darin niedergelegten Ideen.

— Die spanischen Augustiner begannen im Juli den neuen Band ihrer Revista Agustiniana zu Valladolid mit abermaligen Mittheilungen über und aus unedirten Werken des hl. Thomas von Villanueva. Der zweite Beitrag des Juliheftes wird durch eine Fortsetzung aus einem gleichfalls unedirten Commentar zum Buche des Predigers gebildet, welcher den in der Inquisitionsgeschichte so berühmt gewordenen Luis de Leon zum Verfasser hat.

— Die Analecta Bollandiana bringen neben den Quellenveröffentlichungen zur Heiligengeschichte, die von Mitarbeitern aus verschiedenen Ländern stammen, als Beigabe zu den einzelnen Heften, aber mit eigener Paginierung, einen mit großer Akribie gearbeiteten Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis, dessen erster Band so eben zum Abschluß gekommen ist. Dieser enthält eine ansehnliche Auslese unedierter Stücke, u. a. eine Reihe von Stücken, welche sich auf den Abt Guibert von Gembloux († 1208) und sein Verhältniß zu dem Kloster der heiligen Hildegard bei Bingen und zu verschiedenen deutschen Bischöfen beziehen.

— Corluy S. J. veröffentlichte in den Analecta Bollandiana tom. V. fasc. I. (Paris, Palmé 1886) nach einem bisher ungedruckten Londoner Codex syrisch und lateinisch das Martyrium Abdu'l-Masich's, eines eilfjährigen Knaben, der im Judentum geboren, von christlichen Alters- und Spielgenossen zur Erkenntniß und Liebe Christi geführt, getauft und schließlich von dem wütenden Vater an der Quelle, wo ihn seine Kameraden getauft hatten, ermordet wurde um das Jahr 390. Die Geschichte wird in den Acten so lieblich und einfach erzählt, daß man sich von jenem Geist berührt fühlt, der die Acten einer heiligen Agnes so anziehend macht.

— Der fünfte Band des „Theologischen Jahresberichtes" wurde von R. A. Lipsius ausgegeben. Er berücksichtiget die literarischen Erscheinungen des Jahres 1885, die nur irgendwie die theologischen Disziplinen berühren. In vierzehn Abteilungen ist katholische und protestantische Theologie und auch jene verzeichnet, die von keiner Offenbarung mehr etwas wissen will, sondern alle Religionen für gleichwertig hält. Dieser Jahresbericht bietet eine genaue Uebersicht über die theologische Literatur, namentlich in Deutschland, Frankreich, England und Italien

während jenes Jahres. Insofern ist der „Jahresbericht" immerhin eine schätzenswerte Erscheinung. Leider können einige der ehrenwerten Berichterstatter und Mitarbeiter es nicht unterlassen, als unfehlbare Richter Urteile und Verdicte zu fällen über katholische Werke, zu deren Beurteilung ihnen Verständniß und Parteilosigkeit abgeht.

— Die Revista Agustiniana setzt im Septemberheft 1886 die Veröffentlichung der Preisschrift „La generación espontánea" von Fr. Justo Fernandez fort. Es werden die berühmten Versuche Pasteur's angeführt, welche der Theorie der Urzeugung ein so entscheidendes Ende gebracht haben.

— „Die Prähistorische Archäologie und das Alter der Menschen" ist der Gegenstand einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift La Controverse et le Contemporain (1886, 15. Aug. sqq.). Der Verfasser erhebt sich gegen den Mißbrauch, welchen die sogenannte prähistorische Schule in Sachen der traditionellen Chronologie sich erlaubt. In fünf Paragraphen werden die orographischen, geologischen, klimatischen, zoologischen und durch menschliche Kunst herbeigeführten Veränderungen besprochen, welche die Erdoberfläche aufweist. Der Schluß aus all dem ist, daß die empirischen Wissenschaften, die exacte Naturforschung bislang noch nichts geliefert hat, was die gewöhnliche Annahme von sechstausend Jahren oder etwas darüber labil machte. Da der Verfasser schon gleich anfangs es ausspricht, daß die biblische Chronologie nicht zu urgieren sei, so wird er wohl die aus dem Masoretischen Texte und der Vulgata eingebürgerten viertausend Jahre von Adam bis Christus nicht zu sehr betonen wollen. Er gibt das Wort Le Hir's: la chronologie biblique flotte indecise zu, läugnet aber, daß man sagen könne il n'y a pas de chronologie biblique. Das Verdienst dieser Artikel liegt hauptsächlich in dem negativen Teil, daß nämlich die geologischen und archäologischen Daten eine noch viel unsicherere Basis für die Berechnung des Alters des Menschengeschlechtes abgeben als die auf Grund der verschiedenen Bibelversionen angestellten Berechnungen, die bekanntlich sehr differieren.

— Die „Theologischen Studien und Kritiken" (1887, 1) enthalten eine bemerkenswerte academische Vorlesung Ryssels über „die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit". Das charakteristische Merkmal des nachexilischen Judentums ist das Schriftgelehrtentum. Die „beiden Hauptfactoren und Hauptrichtungen der altisraelitischen Religion, das Priestertum und das Prophetentum laufen in dem Schriftgelehrtentum zusammen." Die Exulanten des Reiches Israel verschwanden schnell und spurlos in der Völkermischung des assyrischen Weltreiches; die Exulanten des Reiches Juda erhielten sich mitten unter den sie knechtenden Völkern, ja die neue Gemeinde nach dem Exil ward fester und enger als zur Zeit ihres politischen Selbstbestandes durch den gemeinsamen Glauben zu-

sammengehalten. „Was waren es für Gründe," frägt Ryssel, „die diese in der Weltgeschichte jener Zeit unerhörte Bewahrung und Erhaltung des nationalen Bestandes der Juden hervorriefen?" Alle die Erscheinungen, welche man unter der Bezeichnung Schriftgelehrtentum zusammenfaßt. Die verschiedenartigsten Momente aber haben zusammengewirkt, um das Gesetz und die Beschäftigung mit dem Gesetze nicht bloß nach dem Exil, sondern schon zur Zeit des Exiles in den Vordergrund treten zu lassen. Ryssel behandelt dann weiterhin lichtvoll Esra's und Nehemia's Tätigkeit und namentlich die Publication dessen, was in Israel Satzung und Recht war, des Gesetzes Jahve's. Wertvoll ist seine Berücksichtigung und Widerlegung Wellhausens, der die levitisch-rituellen Bestandteile der pentateuchischen Gesetze, d. h. den Priestercodex als Product des Schriftgelehrtentums bezeichnet. Das was man im Gegensatz zum vorexilischen Israel jetzt Judaismus nennt, hat, wie Ryssel nachweist, seinen Erklärungsgrund nicht in einem völlig neuen Gesetze, sondern in der veränderten Stellungnahme der aus der Katastrophe übrig gebliebenen Israeliten zum Gesetze.

— Im Anschluß an die soeben genannte Arbeit möge zugleich auf eine in größerem Maßstabe ausgeführte Studie Fr. Vigouroux' in der Revue des questiones historiques (1886, 1. avril) aufmerksam gemacht werden. Sie verbreitet sich über die „Authentie des Pentateuchs aus inneren Gründen". Vigouroux bemerkt, daß der bibelkritische Rationalismus die Pentateuchfrage in einen künstlichen Nebel hüllt, und aus diesem Nebel sein Triumphgeschrei ertönen lasse: La science établit, la critique démontre que le Pentateuque n'est pas de Moïse. Im Gegensatze dazu sei es am Platze, einmal ganz unabhängig von äußeren Zeugen und Gründen der Auctorität sich an das Studium des Pentateuchs zu machen, das Buch selbst zu fragen, auf welchen Mann, auf welche Zeit seine Geschichte, seine Gesetze, seine Ideen hinweisen. Das Ergebniß seiner Untersuchung ist, daß der Pentateuch keine Sammlung von wohl oder übel verbundenen disparaten Stücken ist, sondern auch in der vorliegenden Gestalt eine den Begebenheiten folgende Berichterstattung aufweise. Hinsichtlich des Verfassers aber stimmen alle Merkzeichen der Zeit und des Ortes, der Darstellung und des Inhaltes, daß der Verfasser ein und derselbe sei mit dem, der Israel aus dem Sklavenjoche Aegyptens befreit hat, also identisch sei mit jenem Manne, den der Pentateuch selbst Moses nennt.

— Die Abhandlungen von Beurath in den „Studien und Kritiken" (1886, 7 ff.; 197 ff.) über „Geschichte der Marienverehrung" sind, wie bei dem konfessionellen Standpunkt des protestantischen Verf. kaum anders zu erwarten, voll von Mißverständnissen und Irrthümern. Mit Genugthuung heben wir indessen hervor, daß anerkannt wird, schon bei Clemens von Alexandrien sei die Lehre von der Jungfrauschaft Mariä vor, in und nach der Geburt vorhanden.

— Orti y Lara bespricht in seinen „Estudios psicológicos" unter Zugrundelegung der scholastischen Philosophie einige allgemein wichtige Fragen der rationellen Psychologie. Die Ciencia Cristiana brachte seit September 1886 folgende Themata: „Die höheren Seelenkräfte," „Die Geistigkeit der Menschenseele," „Vereinigung von Seele und Leib im Menschen," „Ursprung der Seele," „Unsterblichkeit derselben." Unter den Ansichten über den Zeitpunkt, wann Gott die Seelen der Einzelmenschen schaffe, entscheidet er sich für die Theorie des Mittelalters. „Viele und überaus wichtige Gründe sowohl der Erfahrung als der bloßen Vernunft beweisen in der Tat, daß die Menschenseele nur in jenem Zeitpunkte geschaffen werde, wenn der Körper, mit dem sie geeinigt wird, die ihm eigentümliche förmliche Ausgestaltung erhalten hat (cuando el cuerpo á que se junta ha llegado á tener sustanzialmente su propia y conveniente organisazion).

— Auf demselben Standpunkt des Creatianismus und gegen die Ansicht, daß mit dem Augenblicke der Empfängniß zugleich die vernünftige Seele geschaffen werde, ist der anonyme Verfasser einer Reihe von Artikeln in der Revue des sciences ecclésiastiques (1886, nn. 318. 319. 320). Er bemüht sich, nachzuweisen, daß die „unmittelbare Beseelung" unmöglich sei. Würde die Geistseele nicht schon bei ihrer Erschaffung einen ihr proportionierten, organisierten Körper vorfinden, so könnte sie nach einem Ausdrucke Alberts des Gr. ja gar nicht kommen. Wer die Notwendigkeit eines schon vor der Erschaffung der Seele organisierten Körpers verwerfe, der zerreiße die Harmonie des Schöpfungswerkes, verkenne den Gang der Natur und übersehe den Aehnlichkeitsbezug zwischen der Erschaffung Adams und der Erschaffung seiner Nachkommen. Wenn man Genesis, Exodus, Leviticus und die anderen heiligen Bücher im Sinne und Lichte der katholischen Tradition auf diese Frage untersuche, so sei man gezwungen für die bei den Scholastikern gangbare Ansicht sich zu entscheiden, daß die vernünftige Seele erst nach vollendeter Organisation des Körpers diesem eingeschaffen werde. Das Beste an diesen klar geschriebenen Aufsätzen und das Interessanteste dürfte die Discussion der heiligen Schrifttexte und die Besprechung der Zeugnisse der Väter und Exegeten sein. Offenbar geht aber der Verf. zu weit, wenn er glaubt, daß seine aus der Schrift vermittelst der von ihm angezogenen Tradition gemachte Folgerung: l'animation immediate est donc impossible, schon zu einer Frage des Dogmas stempelt. Mit Recht beruft sich sein Gegner (a. a. O. S. 319) auf St. Alphons, der die gegenteilige Ansicht schon zu seiner Zeit als die unter Moralisten gewöhnliche bezeichnete, und auf die Moralisten der neuesten Zeit, welche großenteils der Ansicht der modernen Physiologen beipflichten, daß die Menschenseele im Embryo schon von Anfang an vorhanden sei und in stufenmäßiger Folge sich selbst ihren Leib ausbaue.

— Das neueste Heft von Denifle's und Ehrle's „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des MA.“[1]) enthält zwei Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Theologie von hervorragender Wichtigkeit. Im ersten derselben, „Zur Vorgeschichte des Vienner Concils“, theilt Ehrle zwei Aktenstücke mit, welche über die Veranlassung, Vorbereitung und Formulirung des berühmten dogmatischen Decretes neues Licht verbreiten. Beide datiren aus dem Jahre 1311 und zwar aus den letzten Monaten vor der Eröffnung des Concils. Das erste ist die in Form eines Protestes gehaltene ausführliche Anklageakte gegen Olivi und die ihm anhängenden Spiritualen von Seiten der Communität des Ordens. Das zweite ist die von Ubertino von Casale (im Namen der an den päpstlichen Hof berufenen exempten Eiferer) verfaßte und der päpstlichen Commission eingereichte Gegenschrift und Vertheidigung der Angeklagten. Man ersieht aus diesen auch für die Geschichte der Spiritualen hochwichtigen Schriftstücken, 1) von welcher Seite der Anstoß zu dem dogmatischen Decrete ausging, daß dasselbe nur eine Phase in dem den Franziskanerorden damals beunruhigenden Ordensstreite bildete; 2) steht nun fest, worauf schon die Censur der Pariser Lehrer von 1282 hinwies, daß die vom Concil adoptirte Formel: anima rationalis per se [essentialiter et immediate] est forma corporis, von den die Einheit der Wesensform (nicht der Lebensform) läugnenden Lehrern der Franziskanerschule herstammt; 3) wissen wir nun, daß außer den vom Concils-Decret getroffenen vier Sätzen noch eine Reihe anderer der päpstlichen Commission zur Verurtheilung vorgelegt worden waren. — Weitere interessante Aufschlüsse über Olivi's Leben und litterarischen Nachlaß stellt der verdiente Forscher für die nächste Zeit in Aussicht.

Nicht minder wichtig ist die noch umfangreichere Arbeit Denifle's über „Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre.“ In derselben berichtet er zunächst über zwei in Erfurt und Cues von ihm aufgefundene Handschriften der lateinischen Werke des über Gebühr gefeierten „Mystikers“. Dieselben bieten bedeutende Bruchtheile des großartig angelegten Opus tripartitum. Letzteres enthielt 1) das Opus propositionum in 14 Tractaten, über 1000 Propositionen philosophischen und theologischen Inhalts; 2) das Opus quaestionum, in Anlage und Umfang der Summe des hl. Thomas entsprechend; 3) das Opus expositionum, und zwar a. Opus sermonum über ausgewählte Stellen der heiligen Schrift, b. Commentare zu den einzelnen Büchern der heiligen Schrift.

Erhalten sind uns: Die drei Prologe zum ganzen Opus tripartitum, zum Opus propositionum und expositionum; sodann vom dritten

[1]) Mit dieser ausgezeichneten Zeitschrift hat die katholische Literatur in achtunggebietender Weise ein Feld betreten, welches sie bislang allzuwenig bebaut hatte.

Theil ein bedeutendes Bruchstück des Opus sermonum, von den Commentaren eine zweifache Expositio in Genesin, eine in Exod. Sap. Eccli., die wichtige Expositio in Evangelium Joan.; ferner eine Erklärung des Vaterunser. — Aus diesen Schriften theilt D. die wichtigsten Stellen mit (S. 533 bis 615); die drei Prologe vollständig, aus den Commentaren einzelne interessantere Partien.

In der umfangreichen und gehaltvollen Einleitung weist D. — mit scharfer Polemik, zumal gegen Preger — nach, 1) daß die deutschen Schriften und Predigten nur einen winzigen Theil von E.'s Nachlaß bilden; daß er ferner nach Stoff, Methode und Terminologie seiner Schriften vor allem ein „Scholastiker" und zwar aus der Dominicanerschule ist; daß er sich von seinen Zeit- und Ordensgenossen nur durch leichtfertiges Umspringen mit der üblichen Terminologie und einige unglückliche Neubildungen, sowie durch mehrere sehr schiefe und gefährliche Auffassungen höchst ungünstig unterscheidet. Als πρῶτον ψεῦδος dieser Abirrungen wird endlich treffend und scharfsinnig der von E. häufig wiederholte Satz nachgewiesen: Gott sei die Existenz aller geschaffenen Dinge. Zu diesem Satze irrte er ab von der seiner Schule eigenen Lehre vom reellen Unterschied des Wesens und der Existenz in der Creatur.

In der ersten Beilage gibt D. die Acten zum Processe Meister Eckehart's in verbessertem Texte mit einer beachtenswerthen Einleitung. Eine zweite Beilage handelt „über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker."

— „Ueber das älteste Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg" handelt eine Untersuchung von S. Herzberg-Fränkel im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichte XII. (1886) 1. H. S. 53—107. Die erste Anlage dieser für die baierische Kirchengeschichte grundlegenden Quelle ist nach dem Verf. im Jahre 784 entstanden, im letzten Regierungsjahre des Salzburger Bischofs Virgilius; sie ist in einem Zuge gearbeitet, nicht im Verlauf längerer Zeit zusammengesetzt. Wenn nicht eigentlicher Autor, kann Virgilius doch der geistige Urheber derselben genannt werden. Die Zusätze auf dieser, von Karajan als erster Theil bezeichneten und zwölf Blätter umfassenden ursprünglichen Arbeit stammen hauptsächlich aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, versprengte Notizen finden sich aus dem 10. und 11. Jahrhundert. H. beschäftigt sich mit Vorarbeiten für die Ausgabe der salzburgisch-passauischen Verbrüderungsbücher und Necrologien, die in den Monum. Germaniae erscheinen soll.

— Nach der Publication einer bisher unedirten Translatio S. Benedicti in den Analecta Bollandiana (Bd. I. S. 75—84) gewann die Meinung an Boden, der tausendjährige Streit über den Besitz des Leibes St. Benedicts zwischen den Benedictinerklöstern Fleury und Monte-Cassino sei nunmehr zur definitiven Entscheidung zu bringen. Diese Translatio, im Neapolitanischen entstanden, sagt nämlich, daß der nach

Fleury entführte Theil der heiligen Gebeine der geringere war, während der größere in Monte-Cassino verblieb: also eine Mitte zwischen den Streitenden, welche schon ehedem die Bollandisten angedeutet haben. Nun brachte aber jüngst O. Holder-Egger im Neuen Archiv f. ält. d. Gesch. XII. (1886) 1. H. S. 131—141 die schwerwiegendsten Gründe gegen die Aechtheit jener Translatio. Ihr anonymer Verf. will um 830 geschrieben haben, gehört aber aller Wahrscheinlichkeit nach in das 11. Jahrhundert, und verbreitete obige Angaben als Auskunftsmittel zur Beruhigung der Streitenden und zugleich zu Gunsten von Monte-Cassino. Wenn die fragliche Theilung der Reliquien etwa auch auf Wahrheit beruhte, so geht sie doch nicht aus dieser Schrift hervor.

— Ragey, der neueste Herausgeber des Mariale, in welchem der Hymnus Omni die dic Mariae vorkommt, glaubte das Mariale dem h. Anselm von Canterbury zuschreiben zu müssen. Ihm widerspricht neuestens der Benedictiner G. Morin, indem er in der Revue des quest. hist. (1886 II. 603—613) die Rechte eines französischen Benedictiners Bernard aus dem 11. Jahrhundert auf die Autorschaft reclamirt. Schon der angesehene Manuscriptforscher L. Delisle war mit Zweifeln gegen die These Ragey's vorangegangen. Der heilige Casimir hat das Omni die nicht verfaßt, aber als Lieblingsgebet gebraucht.

— In einer Reihe von Abhandlungen der Civiltà catt. (die erste 7. August 1886, Serie XIII. vol. III. p. 295 seqq.), mit der Ueberschrift: Il valore del Sillabo, wird gegenüber neuerlichen Irrthümern und Abschwächungen folgender Satz ausgeführt: „Der Syllabus ist ein päpstliches Document im eigentlichen Sinne, eine authentische und autoritative Zusammenstellung der hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit, welche vom apostolischen Stuhle mit unfehlbarem Urtheile verworfen worden waren".

Für diesen Satz wurde bisher der „äußere Beweis" entwickelt; er wurde zunächst entnommen aus den Kundgebungen des Episkopates bei Gelegenheit des Erlasses des Syllabus, sei es gegenüber den Regierungen, welche die Verkündigung hinderten, sei es in ihren Hirtenschreiben an die Diöcesen, sei es in ihren Erklärungen an den heiligen Stuhl. Dieser Beweis wurde ferner geführt aus der Sprache der seitdem gefeierten Synoden und aus den vom Heiligen Stuhle eingeforderten Meinungsäußerungen und Vorschlägen vor dem Vaticanischen Concil. Selbstverständlich wurden auch die Aussprüche Leo XIII. herangezogen. Manche bisher kaum bekannte oder beachtete einschlägige Texte kamen in den lehrreichen Artikeln in Verhandlung. Wir machen aufmerksam auf eine Ausführung (vol. IV. p. 421 sqq.), worin bezüglich der von Dogmatikern hin und wieder für die Autorität des Syllabus angeführten Erklärung Pius IX.: Encyclicam *Quanta cura* nec non et Syllabum coram vobis nunc confirmo et vobis iterum tanquam regulam docendi propono, gezeigt wird, daß die

Existenz eines solchen Ausspruches bis zur Stunde nicht erwiesen ist. Die Darlegung des „innern Beweises" ist noch ausständig.

— G. Bickell überreichte dem siebenten internationalen Orientalisten-Congresse zu Wien das als Manuscript gedruckte Schriftchen „Koheleth's Untersuchung über den Wert des Daseins." Es ist dieß gleichsam die zweite Auflage des Textes aus dem früher erschienenen Werkchen „Der Prediger über den Wert des Daseins" (Innsbruck, Wagner 1884). Die damals postulierten Textänderungen sind zum größten Teil fallen gelassen und nur die den Kern seiner Hypothese ausmachende Umstellung oder Verschiebung der ursprünglichen Blätterfolge in der Handschrift, welche dem jetzigen masoretischen und alexandrinischen Texte zu Grunde liege, ist festgehalten worden. Die Uebersetzung ist musterhaft.

— Das im vergangenen Jahr 1885 veröffentlichte Werk Motais' Le Deluge biblique, das die Partialität der noachischen Flut verteidigt, erhält eine bedeutsame Kritik in einer Reihe von Artikeln Rambouillet's in der Revue des scienc. Eccles. (1886 n. 319 ff.). Der gelehrte Abbé reducirt den Inhalt des Motais'schen Werkes auf sechs Punkte. Bisher besprach er die vier ersten Punkte: 1) daß Moses das Geschlecht Kains schon frühzeitig aus dem Lande Nod aufbrechen lasse, um in ferne Erdstriche zu ziehen; 2) daß in der Geschichte der Sintflut es sich bloß um die Nachkommen Seth's handle, und diese beinahe allein zu Grunde gegangen seien, während der ganze übrige Rest der Menschheit gerettet worden sei; 3) daß Moses in der Völkertafel nur die noachidischen Völker nenne, und andere von der Flut verschonte Völker nicht nenne, weil er sie nicht als Nachkommen Noe's betrachte; 4) daß die Semiten allein sich bei Babel befunden haben und von ihrer Zerstreuung die Rede sei (im Anfange des eilften Kapitels der Genesis), so daß man die Sprachverwirrung der Völker der Erde nicht auf deren Zerstreuung zurückbeziehen dürfe. — Die Bemerkungen Rambouillet's sind vielfach exegetisch zutreffend. Die ganze Thesis Motais' hat ihre bedenklichen Seiten, wenngleich auch viele Gründe der Paläontologie und Ethnographie gewaltig dafür sprechen. Die Stellen II. Petr. 2, 5: „Auch der alten Welt hat [Gott] nicht geschont (*καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο*), sondern als Achten hat er Noe bewahrt", ferner I. Petr. 3, 20, wonach nur „wenige das ist acht Seelen hindurchgerettet wurden durch das Wasser" und hinein in die Arche; sind im Lichte der katholischen exegetischen Tradition betrachtet, noch immer für die Annahme der Partialität der noachischen Flut ein bedeutendes Hinderniß.

— Nach einer Notiz im Bulletin critique (1. Nov. 1886, p. 419) besitzt die Bibliothek der Stadt Lyon ein syrisches Manuscript mit den bis jetzt noch nie gedruckten sieben Reden des Jakob von Edessa († 709 oder 710) über das Hexaemeron, geschrieben im Jahre 837; von großem Werthe wegen dieses seines Alters und wegen der Seltenheit

der Handschriften dieses Werkes: weder in der Vatikana noch in der Bodleiana noch im Brit. Museum findet es sich; die Hs. der Leydener Bibliothek (Cave, Scriptt. eccl. hist. 120 b; Land, Anecd. syr. I. 1 sqq.) ist vom Jahre 1183, und die der Nationalbibliothek zu Paris (Zotenberg, Catalogue No. 240) ist eine unvollständige Abschrift der letzteren. Die siebente Rede, durch den Tod des Verfassers unterbrochen, wurde, nach einer Bemerkung der Hs., von dessen Freunde Georgius, Bischof der Araber, ergänzt.

— In the American Catholic Quarterly Review (Oct. 1886) findet sich eine Studie über „die Stellung des Weibes unter der heidnischen und christlichen Civilisation" von Card. Gibbons, Erzb. von Baltimore (S. 651—666). Der erlauchte Verfasser weist namentlich auf zwei Uebel hin, welche bei dem modernen Abfall von den christlichen resp. katholischen Prinzipien, das Weib wieder auf jene niedere Stufe herabdrücken, auf der es im Heidenthum gestanden: die Leichtigkeit, womit jetzt wieder das eheliche Band gelöst wird, und den Leichtsinn, womit die Mutter sich der Sorge für ihre Kinder und deren christliche Erziehung entschlägt.

— In einem anderen Artikel desselben Journals (S. 702—709) wird die Frage: „Was wird aus den Indianern werden?" unter Hinweis auf die diesbezüglichen Aussprüche des dritten Plenarconcils von Baltimore (Act. et Decret. tit. VIII. cap. 2.) von Rev. Edw. Jacker dahin beantwortet, daß nur der katholische Missionär im Stande sein wird, das rasche Verschwinden des Vollblutindianers aufzuhalten; und daß einen unschätzbaren Vortheil hiebei jene weiblichen Orden und Congregationen bieten, welche sich in so ausgedehntem Maße heut zu Tage dem Werke der Missionen widmen, eine Hilfe, deren sich die ersten Missionäre unter den Indianern nicht zu erfreuen hatten.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 30. **1886.** **Innsbruck, 10. Dez.**

Bei der Redaction eingelaufen seit 1. Okt. 1886:

Der Ablaß. Ein Beitrag zur Gewinng dess. f. d. christl. Volk. 2. A. 24°. XVI, 176 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl. —.30 (M. —.60).
Akademie, Christliche: 9—11.
Ambrosius: 10—12.
Archiv für kath. Kirchenrecht: 6.
Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Hg. von P. Heinr. Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J. II. Bd. Heft 3. 4.
Beck, Dr. Jos., Encyclopädie der Theoretischen Philosophie. 6. Aufl. in vollständig neuer Bearbeitg von Dr. Carl Braig (Philos. Propädeutik II.). 8°. XVI, 300 S. Stuttgart 1886. J. B. Metzler.
Brucker, J., S. J., L'universalité de deluge. (Extr. de la *Revue des questions scientif.* gr. 8°. 98 p. Bruxelles, Alfr. Vromant, & Paris, P. Lethielleux, 1886.
Bulletin critique: 18—23.
Bulletin eccl. de Strasbourg: 9—11.
Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII. Innocentii X. et Benedicti XIII. jussu editum Benedicti XIV. et Leonis XIII. auctoritate recognitum. Editio typica. 8°. XVI, 352 p. Ratisbonae 1886. Sumptibus, chartis et typis Fr. Pustet. M. 3.—
Centralblatt, Oesterreichisches Literarisches: 6—11.
Chambers, Mary Cath. Eliz., Life of Mary Ward (1585—1645). Ed. by H. J. Coleridge S. J. 2 vols. 8°. LVIII, 506; LIV, 564 p. London 1882. 85. Burns & Oates.
Chevalier, Ulysse, Itinéraire des Dauphins de Viennois de la 2. race. — Itinéraire de Louis XI. Dauphin. 8°. 12 et 8 p. Voiron et Romans (Drôme) 1886.
Christenlehre. Die ganze — in Betrachtungen über den Katechismus für jeden Tag des Jahres. Verfaßt von einem Benedictinermönche.. neu hg. von J. Stillbauer. 8°. XX, 243 S. Mainz 1886. Kirchheim.
Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus: 18—23; „Augustinus": 10—13.
Egger, Augustin (Bisch. v. St. Gallen), Christus und die Volkserziehung. 8°. 78 S. St. Gallen 1886. Köppel.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Eubel, P. Konrad, O. Min., Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoriten-Provinz. Mit Unterstützg der Görres-Ges. hg. 8°. VIII, 408 S. Würzburg 1886. F. X. Bucher.

Friedlieb, Dr. J. H., Das Leben Jesu Christi des Erlösers mit neuen historischen und chronologischen Untersuchungen vollständig neu bearb. 8°. XII, 482 S. Münster u. Paderborn 1887. Ferd. Schöningh. M. 6.—

Fritz, Dr. Johannes, Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklg des jüdischen u. griech. Volkes zum Monotheismus nach den neuesten Forschgen. gr. 8°. IV, 434 S. Hagen i. W. 1886. H. Rieset & Co. M. 7.—

Gla, Lic. Theol. Dietrich, Die Originalsprache des Matthäusevangeliums. Historisch-kritische Untersuchung. 8°. VI, 180 S. Paderborn und Münster 1887. Ferd. Schöningh. M. 2.80.

Handweiser, Literarischer, von Münster: 16—21.

Hausschatz, Christlicher, für fromme Seelen. VIII. Jahrg. 1. Heft: Nepveu S. J., Der Wegweiser zum Himmel; 2. H.: Grou Joh. S. J., Die Wissenschaft des Kreuzes; 3. H.: Leben des hl. Alphons M. von Liguori; 4. H.: Dr. Otten, Der hl. Rosenkranz. 12°. 604 S. Paderborn 1886. Bonif.-Druckerei (J. W. Schröder). M. 2.40.

Die Hirtentasche: 9—11.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft: 4.

Jahrbuch, Kirchenmusikalisches, für das Jahr 1887. Red. von Fr. X. Haberl zum Besten der Kirchenmusikschule in Regensbg. 2. Jahrg. (12. Jahrg. des Cäcilienkalenders). Hoch 4°. VIII, 112 S. und 30 S. Musikbeilagen. Regensbg. Pustet. M. 1.60.

Imbert-Gourbeyre, Dr. en méd., Discourse sur les origines chrétiennes de la médecine. Prononcé à la rentrée des Facultés. 8°. 16 p. Clermont-Ferrant 1886. Typ. M. Bellet & fils.

Inhofer, Matthias, Der Selbstmord. Historisch-dogm. Abhdlg. Gekrönte Preisschrift. 8°. XII, 380 S. Augsburg 1886. Kranzfelder. M. 6.—

Die **Kanzel**. Ein nach 84 Materien geordnetes . . die Predigt-Literatur der letzten 25 Jahre umfassendes katholisches Predigt-Verzeichniss. 8°. VIII, 64 S. Wien 1886. Selbstverlag des „Oest. Lit. Centralbl.“

Kirchenblatt, Salzburger: 38—48.

Köhalmi-Klimstein, Josef, Johann Simor, Cardinal, Fürst-Primas von Ungarn (so!) fünfzigjähriges Wirken in Glaube, Liebe und Wohlthaten. Jubiläums-Andenken. Gelegentlich der Jubelmesse Johann Simor's, Fürstprimas v. Ungarn, den Katholiken Ungarns gewidmet. 2°. 16 S. Preßburg & Budapest 1886. C. Stampfel. fl. —.40.

Köppler, W., Priester und Opfergabe. Moralisch-canonische Erfordernisse für den Celebrans u. die Opfermaterie nebst einer dogmatischen Einleitung. kl. 8°. II, 166 S. Mainz 1886. Kirchheim.

Laemmer, Dr. Hugo, Institutionen des katholischen Kirchenrechtes. gr. 8°. XVI, 554 p. Freiburg i/B. 1886. Herder. M. 7.—

Lehrer-Kalender, Katholischer, auf das Jahr 1887, mit Erweiterung auf die Schuljahre 1886/7 u. 1887/8. Mit den Porträten Dr. Kellner's u. des Lehrers Hohenegg. VIII. Jahrg. hoch 16°. VIII. 176 S. Donauwörth L. Auer. M. 1 — (fl. —.60).

Leikes, P. Fr. Thomas M., O. Pr., Rosa aurea. De ss. B. M. V. Rosario ejusque ven. confraternitate deque Rosario tum perpetuo tum vivente. 8°. maj. XII, 560 p. Dülmen (Questfaliae) 1886. A. Laumann (Fr. Schnell). fl. 4.50 (M. 7.50; fr. 9.60).

Link, Lic. Adolf, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas untersucht. 8°. 62 S. Marburg 1886. N. G. Elwert. M. 1.20.

Linsenmayer, Dr. Anton, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des 14. Jahrhunderts. gr. 8°. VIII, 490 S. München 1886. E. Stahl sen.

Lohrum, Kasp. Jos., Die sakramentalen Wirkungen der hl. Eucharistie. 8°. VIII, 54 S. Mainz 1886. Kirchheim.

Missale Romanum ex decr. Ss. Conc. Trid. restitutum S. Pii V. P. M. jussu ed. Clementis VIII. Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recogn. Ed. 2. juxta ed. typicam. Cum approb. Ss. R. C. 8°. maj. LXIV, 516, [204] p. Ratisbonae, 1887. Pustet. M. 7.—

Mittheilungen d. Inst. f. öst. Geschichtsforschg: VII, 4.

Morgott, Dr. Franz, Der Spender der heil. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Eine theol. Studie. gr. 8°. VIII, 182 S. Freibg i/B. 1886. Herder. M. 3.—

Müllendorff, Julius, S. J., Das Ziel der Gerechten. Entwürfe zu Betrachtungen . . zunächst für Cleriker. kl. 8°. VIII, 288 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl. —.80 (M. 1.60).

Natur u. Offenbarung: 9—11.

Norset, Dr. Marianu, Pravoslavia Romana fata cu dreapta credinta Romana in vara anului 1886. gr. 8°. 72 p. Cernauti (Czernowitz) 1886. Tip. Eckhardt. fl. —.40.

(**Orlando,** Franc., S. J.) Breve storia del Santuario di S. Maria di Gesù vicino Palermo con Appendice e Documenti. 8°. min. 144 p. Palermo 1886. Tip. di Cam. Tamburello e C.

Oswald, Dr. J. H., Die Erlösung in Christo Jesu nach der Lehre der katholischen Kirche dargestellt. 2. verbess. A. I. Bd: Christologie; II. Bd: Soteriologie. 8°. VIII, 340; IV, 262 S. Paderborn und Münster 1887. Ferd. Schöningh. M. 7.50.

Patiß, Georg, S. J., Der heil. Rosenkranz. Dessen Wesen, Zweck und Gebrauch. 2., vom Verf. verb. A. 8°. 56 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl. —.24 (M. —.46).

— —, Die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu. 5., vom Verf. verb. u. verm. A. 16°. VIII, 520 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl. 1.— (M. 2.—).

Pesch, Christian, S. J., Die christliche Staatslehre nach den Grundsätzen der Encyklika vom 1. Nov. 1885. 8°. 126 S. Aachen 1887. R. Barth.

Platelius, Jacobus, S. J., Synopsis cursus Theologici diligenter recognita, et variis in locis locupletata. 5 voll. 8°. X, 464; 504; 748; 360; 716 p. Brugis & Insulis s. a. (1886). Desclée, De Brouwer & Soc. Typ. Soc. S. Aug.

Pleithner, Dr. Frz. Xaver, Aelteste Geschichte des Breviergebetes oder Entwicklung des kirchl. Stundengebetes bis in das V. Jahrh. Nach den Quellen kritisch bearb. 8°. XVI, 320 S. Kempten 1887. Jos. Kösel. M. 4.20.

Polybiblion, p. litt. XXIV, 3—5; p. technique XII, 9—11.

Pölzl, Dr. Fr. X., Kurzgefaßter Commentar zu den vier hl. Evangelien zum Gebrauche für Theologie-Studierende. II, 2: Comm. zum Ev. des hl. Lucas mit Ausschluß der Leidensgesch. gr. 8°. XXIV, 348 S. Graz 1887. Verlags-Buchh. Styria.

Quartalschrift, Theol.-praktische, von Linz: 4.

Regesta. Leonis X. Pontificis Maximi — . . e tabularii Vatic. Mss. . collegit et ed. Jos. Card. Hergenröther. Fasc. IV. 4°. maj. p. 385—520. Friburgi Brisg. 1886. Herder.

Religio, II. Félév: 21—42.

Reus, P. Franziskus von —, O. S. Fr., Kurze Lebensgeschichte der Dienerin Gottes M. Agnes Klara Steiner v. d. Seitenwunde Jesu. A. d. Ital.



übers. von P. P. Außerer O. S. Fr. 2., verm. u. verb. A. 16°. XII, 344 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl. —.60 (M. 1.20).

Review. The Dublin, III. series, No. 32.

Revue de l'Église Grecque-Unie: 9—11.

Sayce, A. H., Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Ein Ueberblick üb. die durch die jüngsten Entdeckgen in Egypten, Assyrien, Babylonien, Palaestina u. Kleinasien erhaltenen Bestätiggen biblischer Tatsachen. Deutsche vom Verf. revidirte Ausg. 8°. VIII, 232 S. Leipz. o. J. Otto Schulze.

Schenz, Dr. Wilh., Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testamentes. gr. 8°. XVI, 480 S. Regensburg 1887. A. Coppenrath. M. 6.—

Scherer, Rud. Ritter v., Handbuch des Kirchenrechtes (I. Bd, 2. Hälfte). gr. 8°. S. 309—688. Graz 1886. Ulr. Moser's Buchhdlg (J. Meyerhoff). fl. 3.80.

Schneedorfer, Dr. Leo Ad., Kanzelrede bei der 50jährigen Priestertumsfeier des P. Joseph Fr. Höhenberger in der Stadtpfarrk. zu Hohenfurt. Prag 1886. Selbstverlag des Verf.

Schuster-Holzammer, Handbuch der Biblischen Geschichte. 4., vermehrte u. verbess. A. 12.—15. Lfg (II. Th. S. 337—734, Schluß).

Sion, Uj Magyar: 7—9.

Stadt Gottes, Die geistliche. Leben der jungfr. Gottesmutter Maria, nach ihren Offbgen an . . Maria von Agreda. Aus d. Span. III. Bd. 8°. 724 S. Regensburg 1886. Fr. Pustet. M. 5.40.

Steffens, Arnold, Der heilige Arnoldus von Arnoldsweiler. Historisch-kritisch dargestellt. 12°. 140 S. Aachen 1887. Rud. Barth.

Stimmen aus Maria-Laach: 8—10.

Taschenbuch für den katholischen Clerus. 1887. IX. Jahrg. 16°. 192 S. Würzburg u. Wien. Leo Wörl.

Taschen-Kalender für die studierende Jugend auf das J. 1887. Red. von Notker Reimar. IX. Jahrg. 16°. 144 S. Donauwörth. L. Auer. hlw. M. —.60 (fl. —.36).

Tarlazzi, Antonio, Le gesta gloriose di S. Apollinare e dei santi arcivescovi Colombini. 8°. 125 p. Ravenna 1885. Calderini.

Taxil, Leo, Vollständige Enthüllungen über die Freimaurerei. Die Drei-Punkte-Brüder. Ausbreitung u. Verzweigung, Organisation . . der Freimaurerei. Autoris. Uebers. a. d. Französ. 8°. I. Bd. XIV, 422 S. Freibg (Schweiz) u. Paderborn 1886. Bonifazius-Druckerei. M. 3.— (fr. 3.75).

S. **Thomae** Aquin. Summa theologica accuratissime emendata ac annotationibus . . illustrata a quibusdam Scholae S. Thomae discipulis. Editio Emin. Card. Josepho Pecci oblata etc. T. I. continens I. partem. 8°. max. IV, 594 p. Parisiis 1887. P. Lethielleux. (Absolvetur 5 tomis à fr. 8.—).

Unsere liebe Frau von Lourdes, oder: Wer hat Recht? Eine Abwehr gegen den Angriff eines evang. Superintendenten von C. v. W. (Erweit. Abdr. a. d. „Kathol. Blättern".) 2. A. 16°. 116 S. Linz 1886. Kath. Preßverein.

Weber, J., Die kanonischen Ehehindernisse sammt Ehescheidung und Eheproceß, mit Berücksichtigung der staatl. Ehehindernisse in Deutschland, Oesterreich u. der Schweiz. Ein vollständ. prakt. Eherecht . . 4., verb. u. verm. A. gr. 8°. XX, 734 S. Freibg i/B. 1886. Herder. M. 8.—

Wolfsgruber, Dr. Coelestin, O. S. B., Geschichte der Loretokapelle bei St. Augustin in Wien. Mit 4 Abbild. gr. 8°. VI, 122 S. Wien 1886. Alfr. Hölder.

Die Anklagen gegen P. Edward Petre S. J., Staatsrath Jacobs II.

Dritte (Schluß-) Abhandlung.

Von Bernard Duhr S. J.

Die Entthronung Jacobs II. umgeben Scenen von Treulosigkeit, Undank und Verrath. Die eigenen Kinder verlassen den Vater; Männer, die der König groß gemacht durch seine Nachsicht und Freigebigkeit, verrathen ihn an seine Feinde; die heiligsten Eide werden gebrochen und das alles mit Berufung auf die Gesetze. Neben der Befriedigung persönlicher egoistischer Interessen[1]) ist eine der Haupttriebfedern der Haß gegen die katholische Kirche. Indem man die Kraft dieser Leidenschaften möglichst gering anschlug, hat man oft alle Schuld auf den unglücklichen König und die Jesuiten geworfen und unter den letzteren besonders den P. Petre gebrandmarkt als den unheilvollsten unter den königlichen Rathgebern. Daß nun die Jesuiten und speciell P. Petre in den äußerst schwierigen Ver-

[1]) Am 19./29. November 1688 schreibt der toskanische Botschafter Terriesi an den Großherzog: V. A. S. vedrà l'infamia e la perfidia di questi nazionali e dirà che siano ben capaci di fare quel che non saria capace di fare il diavolo stesso . . . non vi è alcuno che no lo (den König) venda per un danaro del proprio interesse. Corresp. Terriesi's im Brit. Museum Addit. Msc. (No. 25377) vol. 20 f. 140. In der Depesche vom 6. Dez. sagt er, der König sei umgeben von perfiden Verräthern, die er groß gemacht durch seine Nachsicht und Großmuth l. c. f. 155.

hältnissen immer gerade das Allerklügste gerathen, wäre doch von menschlicher Einsicht etwas zu viel verlangt. Den Vorwurf aber, als sei P. Petre an allen unklugen Maßregeln des Königs schuld, weisen wir als eine jener Fabeln zurück, die Einer dem Andern nachschreibt, ohne sich darnach umzusehen, ob wirklich Thatsachen vorliegen, die diese Anklage rechtfertigen. Gerüchte und Erzählungen in den Gesandtschaftsberichten allein beweisen noch nicht, zumal wenn wirklich Thatsachen vorhanden sind, welche gegen die Anklage sprechen.

Vor Allem muß hier die Annahme als unbegründet bezeichnet werden, unter der Regierung Jacobs II. sei man ganz ungenirt vorgegangen mit Allem, was irgendwie der katholischen Kirche freiere Bewegung gegen die ungerechten englischen Culturkampfgesetze[1]) hätte verschaffen können. Der kaiserliche Resident in London, Hoffmann, schreibt am 23. April 1688, also nachdem P. Petre schon fast drei Jahre „hitzig vorangestürmt": „bishero weder Kirchenthurm vor die Katholische zu sehen, noch Glocke vor sie zu hören ist und haben diese Gottes-Häuser (Kapellen) keine andere Fundationes, sondern subsistiren allein von Seiner Königlichen Majestät undt andern Particularen Liberalität und Andacht"[2]).

---

[1]) Im Britischen Museum befindet sich (Addit. Mscr. No. 17022) eine gedruckte Zusammenstellung aller um diese Zeit geltenden Gesetze unter dem Titel: A Summary Account of all the Statute-Laws of this Kingdom now in Force, made against Jesuites, Seminary Priests, and Popish Recusants: Drawn up for the Benefit of all Protestants. (London 1673. 4° 14 p.) Nur einige Stellen daraus: None shall say or sing Mass, on pain of two hundred Marks and suffer one years imprisonment, and not to be enlarged till the Fine be paid. And none shall hear Mass, on pain of a years Imprisonment, and an hundred Marks (p. 3). — By this Statute all Jesuites, Seminary Priests, or any Ecclesiastical person born within the Queens Dominions, and ordained or made such, by the pretended Jurisdiction of the See of Rome, which come into, or remain in any of the said Queens Dominions, shall be adjudged guilty of high Treason, and their receivers, aiders, and maintainers (knowing them to be such, and at liberty) shall be adjudged Fellons, without benefit of Clergy (p. 4.). — The Queen may seize two parts of the Goods, and two third parts of the Lands of such Popish Offenders as shall not, after their Conviction, pay into the Exchequer twenty pounds a month (p. 5).

[2]) Campana de Cavelli, Les derniers Stuarts 2, 185.

Erst im Mai 1687 wagten die Jesuiten eine Schule zu eröffnen. Terriesi schreibt darüber am 9./19. Mai, es solle in derselben für Jeden vollständige Freiheit bestehen, seine Religion auszuüben, und Niemand werde weniger geachtet und begünstigt, weil er ein verschiedenes religiöses Bekenntniß befolge[1]).

Von einer unklugen, die Protestanten ohne Noth reizenden Maßregel des Königs, die schließlich durch den Widerstand der Jesuiten wieder aufgehoben wurde, berichtet Terriesi am 31. Oktober/10. November: „Der König hatte befohlen, daß die Religiosen von Whitehall, St. James und Sommersetthouse auch auf ihren Gängen durch die Stadt ihr Ordenskleid trügen. In der That gingen so die Benedictiner von St. James durch den Park aber mit einer Wache von Soldaten; der Widerstand der Jesuiten jedoch hat die Aufhebung des Dekretes bewirkt[2])." Diese königliche Verfügung zeigt, daß die Jesuiten nicht einmal immer in eigener Angelegenheit gefragt wurden; sodann scheint daraus hervorzugehen, daß dieselben bei Hof nicht das Ordenskleid trugen. Sicher ist, daß die übrigen Patres nur innerhalb der eigenen Häuser das Ordenskleid trugen, sonst aber in der Kleidung der Weltpriester erschienen[3]).

Daß Petre bei der Zurücknahme obigen Dekretes betheiligt war, ist wahrscheinlich; sicher ist sein Gegenstreben bei andern Gelegenheiten. Bei seiner Thronbesteigung hatte Jacob II. seine Maitresse entlassen; sie kehrte aber wieder an den Hof zurück und wurde sogar zur Gräfin erhoben. Bitter waren die Gegenvorstellungen der Königin. P. Petre warf sich vor dem Könige auf die Kniee (on bended knees — so Macaulay),

---

[1]) Si sarà la libertà intera per ciascheduno di praticare che religione gli piacerà, e nessuno sarà meno stimato e favorito dell' altri, per essere di differente religione. Nessuno sarà deriso o riprocciato per causa della sua religione e quando si praticherà alcuno esercitio di religione come di celebrare la messa, catechizare, predicare o alcuno altro, sarà lasciato a qual si sia protestante, senza alcuna molestia o fastidio d'assentarsi se li piace da tali esercitii. vol. 17. f. 82. Näheres über diese Schule in den Records of the English Province of the Society of Jesus vol. V. 265 sq.

[2]) Qualche ostruttione dalla parte di Giesuiti ha dipoi fatto incagliare il decreto." vol. 18. f. 7.

[3]) Records V, 26: The habit of the Society was used within doors, whilst out of doors the usual secular clerical dress was assumed. Vergl. V, 267 u. Stonyhurst Mscr. B I 16 f. 109.

um diesen Vorstellungen zum Siege zu verhelfen. Endlich willigte der König in die Verbannung der nunmehrigen Lady Dorchester[1]).

Eine der unklugsten und das königliche Ansehen am meisten schädigenden Maßregeln Jacobs II. war die gerichtliche Verfolgung der hochkirchlichen Bischöfe, die sich geweigert, die Declaration of liberty of conscience in den Kirchen verkündigen zu lassen. P. Petre war durchaus gegen die Verfolgung. Wir haben dafür das Zeugniß des französischen Gesandten Barillon[2]); zudem ist der Haftbefehl von allen Mitgliedern des Privy Council mit der alleinigen Ausnahme des P. Petre unterzeichnet[3]).

Nach Barillon's Depeschen vom 25. November soll P. Petre gerathen haben, den königlichen Prinzen nach Frankreich in Sicherheit zu bringen, viele seien derselben Ansicht[4]); aber Rizzini schreibt schon am 21. Oktober an seinen Herrn, den Herzog von Modena, er (Rizzini) habe sehr dringend dem Könige gerathen, die Königin und den Prinzen nach Portsmouth zu schaffen, aber der König habe auf den Rath Anderer gehört[5]). Am 6. Dezember berichtete Rizzini, daß er mit Thränen in den Augen die Abreise der Königin und des Prinzen verlangt habe, was denn der König auch zugesagt[6]).

---

[1]) History of England 1, 363 (Ed. London 1873). Lord Rochester hat nach Mackintosh (History of the Revolution in England in 1688 London 1834 p. 54) dem König den Rath zur Standeserhöhung der Concubine gegeben. Rochester war das Haupt der hochkirchlichen Partei.

[2]) Lingard, History of England. Ed. London 1830: 8, 443 Anm. 58.

[3]) L. c. 8, 445. Mackintosh, History of the Revol. p. 257. Mackintosh meint p. 241, Petre habe für den Befehl der Verlesung in den Kirchen gesprochen. Er führt aber nur an: Johnstone 23. Mai 1688: Sunderland, Melfort, Penn and, they say, Petrè, deny having advised this Declaration, but Van Citters 4. June/25. May says that Petrè is believed to have advised the order. — Adda spricht in seiner Depesche vom 4. Juni 1688 (Mackintosh l. c. p. 656) nur von Li Signori Cattolici, die dem König zur Strenge gerathen, von Sunderland hebt er ausdrücklich das Gegentheil hervor. Onno Klopp kommt zu dem Resultat: „Nach der ganzen Sachlage stellt sich als wahrscheinlich heraus, daß der Rathgeber für die strafrechtliche Verfolgung der sieben Bischöfe gewesen ist, hauptsächlich oder allein, der König Jacob selbst." Fall des Hauses Stuart 4, 26.

[4]) Vergl. O. Klopp a. a. O. 4, 228.

[5]) Campana de Cavelli 2, 290.

[6]) L. c. 2, 352: Lo stato miserevole delle cose mi ha indotto colle

Was die Flucht des Königs selbst angeht, so behauptet Rizzini, der sich als den einzigen Mitwisser des Geheimnisses bezeichnet, daß der Königin allein die Rettung des Königs zu verdanken sei. Denn sie habe denen gegenüber, welche das Verbleiben des Königs in London für nothwendig hielten, auf den König bestimmend eingewirkt für den Entschluß zur Flucht[1]). Später nannte der spanische Gesandte Ronquillo überall offen den geflüchteten Rizzini als Urheber und Rathgeber für die Flucht der königlichen Familie[2]).

Man muß bei allen Beschuldigungen gegen P. Petre im Auge behalten, daß er rings von Feinden umgeben war: von den Protestanten, die in ihm den Katholiken und Jesuiten haßten, von Gegnern unter den Katholiken, die theils durch die leider unter den englischen Katholiken traditionellen Parteiungen, theils durch Abneigung gegen die Jesuiten, theils durch Mißgunst und Eifersucht zu ihren Anklagen bestimmt wurden[3]). Zudem ist bei hocherhobenen Günstlingen die Zahl entschiedener Freunde immer gering gewesen. Freund und Feind läßt der kaiserliche Botschafter Graf Kaunitz sich aussprechen, wenn er am 21. Februar 1688 an seinen Herrn schreibt: „Dazu kommt, daß der König sehr viel Vertrauen hat zu einem P. Peters von der Gesellschaft Jesu, welchem er in Whitehall Wohnung angewiesen. Protestanten und Katholiken klagen diesen Mann an, daß er, ganz und gar französisch und sehr heftig, der Rathgeber sei für alle diese Maßregeln des Königs. Andere

lagrime agl'occhi perchè si metta la Regina ed il Principe in securo. Il Rè mi ha assicurato di farlo.

[1]) O. Klopp a. a. O. 4, 269.

[2]) A. a. O. 4, 280. 293.

[3]) Die Litterae annuae Prov. Angliae an. 1685—1690 bemerken hierüber: Statim igitur Rex ad se evocavit P. Eduardum Petre, qui quamvis in nupera persecutione diu in carcere detentus fuerat, nunquam tamen ad tribunal vocatus aut causam publice dicere coactus est, Rege id clam agente ut ne cogeretur. Hunc apud se esse voluit et illius consilio atque opera in plerisque uti; ipsum praefecit novo sacello regio, quod a fundamentis in palatio regio constructum est, ubi divina fierent ritu catholico. Haec tam manifesta Regis in ipsum benevolentia tum ipsi tum Societati magnam peperit invidiam et multas non a Protestantibus solum, sed ab invidis etiam Catholicis calumnias, quae postea in immensum auctae sunt. Stonyh. Ms. B. I 16 f. 104. Der letzte Satz schon oben S. 28.

nennen ihn einen klugen und beherzten Mann, der nichts vor Augen habe als die Ehre Gottes und den Dienst des Königs"[1]). Wer hat Recht? Wir halten an dem Rechtsgrundsatze fest: Crimen non supponitur, sed probandum est. Der Beweis muß ein um so stichhaltigerer sein, je mehr das Vorleben des Angeklagten gegen die Beschuldigung spricht, und je größer die Zahl seiner Feinde ist.

Man könnte hier vielleicht den Einwurf machen, Petre sei der vertraute Rathgeber des Königs gewesen, also spreche bei allen Maßregeln des Königs die Supposition gegen den Jesuiten, d. h. für Betheiligung an diesen Maßregeln. Dieser Einwurf wäre berechtigt, wenn man nachzuweisen vermöchte, daß der König sich diesem Rathgeber stets unterworfen. Das Gegentheil steht aber in manchen Punkten fest. Oder hat z. B. Petre gerathen, daß Jacob seine Maitresse zurückrief; daß er dieselbe zur Gräfin erhob; daß er dem päpstlichen Nuntius befahl, öffentlich als Nuntius aufzutreten; daß er ganz unnöthiger Weise das protestantische Volk durch den obengenannten Befehl an die Ordensleute reizte; daß er in so auffallend unklug provocirender Weise die hochkirchlichen Bischöfe in den Tower bringen ließ?

Aehnliche Vorwürfe sind ja so oft auch gegen Jesuiten, welche Beichtväter leichtsinniger Fürsten waren, gemacht worden: Das Böse, was diese Beichtväter verhindert, die Buße, die sie veranlaßt, alles das weiß oft nur Gott allein, aber an den Fehlern, die sie trotz aller Mühe nicht verhindern konnten, müssen die Jesuiten schuld sein. Billig sind solche Anklagen nicht.

Der König selbst hat auch nach seinem Sturze den P. Petre von dem Vorwurfe, als habe derselbe unkluge Rathschläge gegeben, freigesprochen, wie wir aus einem Briefe des Residenten von Toscana, Zipoli, (datirt Paris, 25. Januar 1689) wissen[2]).

---

[1]) Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart 3, 305.

[2]) Campana de Cavelli 2, 481. Lundi dernier le Roy d'Angleterre vint icy, accompagné seulement de Mons le Comte de Lauzun. Il alla d'abord aux Jésuites de la rue St. Antoine, où il fit ses devotions; ensuite il alla voir le P. de la Chaise et voulut voir tous les pères, qui le saluèrent. Il leur parla en termes fort obligants et pleins d'affection pour la Compagnie, leur declarant que le Père Petre ne luy avait jamais donné que de bons conseils, et qu'il luy devait ce temoignage.

Der Verfasser der Litterae annuae Prov. Angliae (1685—1690) berichtet ebenfalls von einer Erklärung des Königs zu Gunsten des P. Petre, nur ist bei ihm der Wortlaut ein anderer[1]).

Wir haben endlich das Zeugniß eines Mannes, der bei aller Anerkennung für die Verdienste einzelner Mitglieder der Gesellschaft, nicht selten harte und ungerechte Urtheile über die Jesuiten gefällt hat, also nicht der Voreingenommenheit für dieselben geziehen werden kann. Wir meinen Leibniz. Daß wir seiner Versicherung, hier wohl informirt zu sein, Glauben schenken können, brauchen wir nicht auszuführen: wir erinnern nur an seine Stellung zum Hofe von Hannover und an seine Verbindungen mit sovielen Fürsten, Diplomaten und Gelehrten seiner Zeit. Leibniz schreibt nun etwa drei Jahre nach der Flucht Jacobs II., Ende Dezember 1691 an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels: Des personnes informées nous ont asseuré que le Père Petters, quand il estoit en Angleterre dans une fortune fleurissante, faisoit paroistre assez de moderation, et que ce n'est pas luy qui a poussé le Roy, son Maistre, à des conseils outrés[2]).

Haß und Neid sind aber um Gründe nie verlegen gewesen, und beide haben gegen P. Petre eine Thätigkeit entwickelt, wie gegen wenige Männer seiner Zeit. Wir werden dies im Folgenden im Einzelnen darthun, indem wir wenigstens einen Theil der gegen P. Petre erschienenen Literatur Revue passiren lassen. Es wird sich so noch deutlicher zeigen, wie vorsichtig die

---

[1]) Oliver, Collections (Ed. 1838) p. 150. „Et postquam (rex) in Galliam venit unico suo testimonio has omnes calumnias disflavit; dixit enim palam Parisiis, multis nostrorum audientibus, si illius Patris consiliis paruisset, res suas non eo loci futuras fuisse. Quo tam honorifico testimonio non video quis locus relictus sit, vel maxime invidis, calumniandi." — Auch nach seinem Sturze entzog Jacob den Jesuiten sein Vertrauen nicht; er hatte in St. Germain stets mehrere derselben in seiner Umgebung. Records 5, 157. Campana de Cavelli 1, 33.

[2]) Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Frankfurt 1847. 2, 371. Von hochgestellten Engländern, mit denen Leibniz in Correspondenz stand, sei hier nur Stepney, der englische Gesandte in Wien, genannt l. c. 2, 468. Vergl. auch J. M. Kemble State Papers and Correspondence etc. London 1857 p. 103 sq.

Kritik bei der Beurtheilung des vielgeschmähten Jesuiten zu Werke gehen muß.

Große Verbreitung fanden besonders „drei Briefe“, von welchen der erste das Schreiben eines Lüttichér Jesuiten an einen Freiburger Jesuiten sein, die beiden andern von P. Petre und P. La Chaise herrühren sollen. Die kompetentesten englischen Kritiker erklären den ersten Brief für höchst wahrscheinlich, die beiden letzteren für ganz unzweifelhaft gefälscht; sie machen dabei aufmerksam, daß damals viele solcher Fälschungen verbreitet wurden[1]). Gegen die Aechtheit des

---

[1]) „Three Letters“ (sine loco et anno 4" 8 pp.): 1) A Letter from a Jesuit at Liege to a Jesuit at Fribourg, giving an account of the Happy Progress of Religion in England. Liege, Febr. 2. 1686/87. — 2) A Letter from the Rev. Father Petre Jesuit, Almoner to the King of England, written to the Rev. F. la Chese, Confessour to the Most Christian King, touching the present Affairs of England. St. James's Febr. 9th. Translated from the French. — 3) The Answer of the Rev. Father la Chese, Confessour to the Most Christian King . . . Originalausgaben dieser Briefe finden sich in der Bibliothek des Stonyhurst College und im British Museum. Abgedruckt wurden dieselben in der werthvollen Sammlung von Somer: A Collection of scarce and valuable Tracts on the most interesting and entertaining subjects but such as relate to the History of these Kingdoms, revised by Walter Scott. London 1809—15. 9, 76—86 Die Herausgeber der ersten Ausgabe bemerken über den Lütticher Brief: 1. It is apparent, that as to the point of time when, according to him, this letter became public, he is notoriously mistaken; for, whereas he treats of it as prior to the Scotish Declaration of Indulgence, which bore date February 12, 1686/87 the letter itself, according to the print, was not wrote till February 2 1686/87. And as to the two letters wich follow it between Father Petre and Father La Chaise he does not so much as mention them, which, it may be supposed, he would scarce have declined, if he had had any vouchers at hand to give them the face of authority. Besides which, we ought to recollect, that many forgeries of this nature were imposed on the public at this time and we shall find that the success they met with taught the losers to profit by the example. Dem fügt Walter Scott in der neuen Ausgabe bei: It is possible, and barely possible, that de first letter, though without name or adress, may have been genuine. But it seems much more likely that it was a forgery, ingeniously reared up upon the ground works of some real letter received and shewn, as mentioned by Burnet. The two additional letters are grossly ironical. A Collection 9, 76. — Den oft citirten Brief des P. Con (Italienisch und

Lütticher Briefes spricht auch in etwa der Umstand, daß derselbe als Agitationsmittel gebraucht wurde, um in Holland Stimmung gegen Jacob II. zu machen.

Der französische Gesandte in Holland, d'Avaux schreibt am 4. Juli 1686/87: Une lettre d'un Père Jésuite de Liège, écrite de Londres le deux Février, qui fut interceptée, fit encore de très mauvais effects; elle est conçue en ces termes. . .[1]) Mußte in diesem Briefe schon das fortwährende Großthun mit den Maßregeln des Königs zu Gunsten der Katholiken die fanatischen Holländer reizen, so konnte erst recht der Schlußsatz des Briefes seine Wirkung nicht verfehlen: Et enfin qu'on faisait un puissant armement de mer pour le printemps prochain; que les Hollandais appréhendaient fort qu'il ne fût tourné contre eux et qu'ils commençoient à s'armer.[2])

Aus dem zweiten Briefe, der also schon 1688 oft gedruckt wurde und von Walter Scott die ehrende Bezeichnung „dummdreist ironisch" erhielt, hat Agnes Strickland in ihren Lebensbildern der englischen Königinnen[3]), welche in England in keiner größeren Bibliothek fehlen dürfen, einige Stellen abgedruckt, so u. a. die folgende: „Sie werden mir, sehr hochwürdiger Pater (so schreibt P. Petre an den Beichtvater Ludwigs XIV.) beistimmen, daß wir etwas großes gethan haben, indem wir die Mrs. Celier bei der Königin einführten. Diese Frau ist unserer Gesellschaft gänzlich ergeben und sehr eifrig für die katholische Religion." Die englische Geschichtschreiberin macht dazu in der Note die Bemerkung: „Unedirter Brief des P. Petre an P. la Chaise der auf der Auction der Strawberry-hill collection von der Lady Petre gekauft und mir gütigst mitgetheilt wurde."[4]) Man sieht daraus, wie diese Fälschung auch noch in unserm Jahrhundert wirksam ist.

Englisch in The State Letters of Henry Earl of Clarendon. Oxford 1763. 3, 326-329, der in Urtheil und Ausdrucksweise mit den sicher gefälschten Briefen und lügenhaften Pamphleten übereinstimmt, halte ich einstweilen ebenfalls für eine Fälschung. Die Präsumption steht vollständig gegen ihn. Wer hat das Original gesehen? Foley kennt (Collectanea p. 157) einen P. Conne welcher, 1620 in Schottland geboren, 1641 in Paris in die Gesellschaft eintrat; er machte alle seine Studien in Frankreich; im J. 1680 war er in Paris. Zwei lateinische Briefe dieses „P. Conneus" (dat. 9. Febr. 1673 u Paris 17. Jan. 1680) in den Stonyh. Msc. A II 3 f. 79 sq.

[1]) Négociations de M. le comte d'Avaux en Hollande depuis 1685—88, Paris 1753. 6, 61 sq.

[2]) L. c. 6. 66. — Echard bezeichnet in seiner History of England diesen so oft gedruckten Brief als never yet published Vergl. Records V, 157.

[3]) Lives of the Queens of England 9, 203.

[4]) Allem Anscheine nach nur eine Copie der Flugschrift, denn letztere wurde nicht nur in gedruckten, sondern auch in handschriftlichen Copien

In der Flugschriftensammlung von Somer folgt noch ein anderer gefälschter Brief: „P. La Chaise's Plan zur Ausrottung der Häretiker. In einem Brief von ihm an P. Petre. Paris 8. Juli 1688." Die Herausgeber bemerken dazu: „Dies ist ein Pfeil aus demselben Köcher, welcher die vorhergehenden unterschobenen Briefe lieferte, aber er ist nicht so gut abgefaßt, weil die Ironie zu grob hervortritt."[1]) Uebrigens ist dieser Brief nur ein Stück aus einem größern Briefe, welcher nebst der ebenfalls gefälschten Antwort in zahlreichen Ausgaben in holländischer, englischer, französischer und deutscher Sprache weitverbreitet wurde[2]). Auch in den Depeschen der Gesandten werden diese Briefe erwähnt. Der päpstliche Nuntius schreibt darüber am 13. August 1688 nach Rom: „An demselben Abend zeigte mir S. Majestät ein Büchlein, welches von Holland gekommen war und einen Brief des P. La Chaise an P. Petre enthält, durch welchen man zu beweisen sucht, daß der Prinz von Wales unterschoben ist, mit soviel Verläumdungen und solcher Bosheit, daß man es nicht ohne Entrüstung lesen kann."[3])

Es macht sich in diesem Briefwechsel eine Gemeinheit breit, die es fast unglaublich erscheinen läßt, wie derselbe eine so große Verbreitung in Europa finden konnte. Er zeigt so, was man damals bieten durfte, und welch gemeiner Mittel sich die Schürer in Holland bedienten. Wir heben einige Stellen zur Charakteristik heraus, die Obscönitäten lassen wir weg.

In der deutschen Ausgabe lautet der Titel des ersten Briefes: „Copia desjenigen Schreibens, welches der Pater la Chaise, Beichtvater des Königs von Frankreich an Pater Petersen, Beichtvater des Königs von Engeland[4]) abgehen lassen. Aus dem Niederteutschen wahren

---

verbreitet; eine gleichzeitige holländische Copie z. B. findet sich im British Museum.

[1]) Collection 9, 86. — Lingard meint wohl diese Briefe, wenn er sagt: A correspondence between the two jesuits Petre and la Chaise, conformatory of such projects, was forged and published. In der Anmerkung fügt er bei: „among these forgeries was also a letter from a jesuit at Liege to a Jesuit at Friburg." 8, 432.

[2]) Einige Ausgaben verzeichnet De Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp de Jésus unter Petre und Chaise

[3]) Campana de Cavelli 2, 247.

[4]) P. Petre war nicht Beichtvater des Königs, sondern P. John Warner. Crétineau-Joly (4, 185) und Lingard (8, 410) verwechseln letzteren mit dem Baronet Sir John Warner, der im Jahre 1664 convertirte und gleich nach der Conversion bei den Jesuiten eintrat, während seine

Original in die hochteutsche Sprache gesetzt. Von Guidewaldo Wagenhalß (Gedruckt zu Cöln (Amsterdam?) Anno 1688, 4° 20 S.). Die Tendenz der Schmähschrift zeigt sich schon auf der ersten Seite: „In unserem Lande (Frankreich) sind die Ketzer bereits beinahe ausgerottet. In Piemont und Savoyen sind sie in großen Aengsten. In Ungarn soll es auch nicht länger dauern, biß der Krieg zwischen Ihrer Kays. Maj. und den Türken wird zu Ende sein ... sie (die Jesuiten) sollen dem Kayser soviel es immer müglich dahin persuadiren, wiederumb einen allgemeinen Krieg gegen alle Ketzer anzufangen, und von den Erdboden zu vertilgen... In der Pfalz soll die Ausrottung umb so viel desto gemächlicher können geschehen, indem dieselben nun einen Römisch-Chatholischen Chur-Fürsten zu ihrem Haupt bekommen... Engeland, Holland und Schweitzerland sind allezeit die stärkſten Bollwerke und die einigsten Schlupfwinkel der Ketzer gewesen .. Unser König hat fest resolvirt, die Schweitzerische Republicq unter seine Gehorsamkeit zu bringen, und gleich wie die Ketzer durch die Dragonner zu bekehren, also dergleichen sein bestes zu Außrott- und Vertilgung des holländischen Ketzer-Restes zu thun, in welcher gefaßten Resolution zu verharren, ich ihm steiff und fest mache".

P. Petre wird dann gelobt für alles, was nur in England geschehen und nicht geschehen ist, für „daß wegsenden der Bischöffe nach dem Tour," für das Unterschieben eines Kindes: „daß sie, P. Petri und die Jesuiten, J. K. M. bei ihrer genommenen Resolution zu verharren persuadiret, damit derselbe dieses Kind vor eine Frucht ihrer Lenden angenommen." Dann folgt eine gemeine und einfältige Erzählung wie P. la Chaise den König von Frankreich zur Ausrottung der Ketzer vermocht: „welche Sünde (gegen die Sittlichkeit) ich ihn (dem König) nicht vergeben wollte, biß daß er mir ein Briefgen unter seiner Hand und Siegel gebe; alle die „Hugenotten auf einen Tag umb den halß bringen zu lassen". Der Anhang „Warhaffte Gründe, daß der Printz Wallis Kein rechtmässiger Erbe der Cron sey" beginnt mit den Worten: „Siehe da, courieuser Leser, obiges ist von Wort zu Wort das Schreiben, aus dem Niederteutschen wahren Original übersetzet und von dem P. l. Ch. an dem Pater Peters abgegeben, welche zween Verräther sein..."

Das „Antwort-Schreiben, welches der Beichtvater des Königs von Engeland Pater Peters an Pater la Chaise, des Königs von Frankreich Beichtvater, auf desselben den 10. Julii Anno 1688 gethanen Antworts-Schreiben, wieder abgehen lassen. Aus dem Niederländischen ins Teutsche versetzet von J. Nimmergenant gedruckt in diesem Jahr" (4° 20 S.), übertrifft das erste Schreiben noch an Gemeinheit und Un-

---

ebenfalls convertirte Frau Clarissin zu Gravelines wurde. Beide John Warner bekleideten das Provinzialat. Der Beichtvater Jacobs II. folgte dem König nach St. Germain, wo er 1692 starb. S. Records VII. 2, 816 sq.

fläthigkeit. Er (Petre) habe das Kind ausgewählt. „Und wenn ich wüste daß S. Majest. Gewogenheit gegen unsere Societät und derselben Hochschätzung unserer Pratique durch diese Federfechtereyen J. Heyligkeit sich mindern sollte, so wollte ich schon bey Zeiten Sorge tragen und machen, daß der jetzige Printz sterben sollte." Die Apostel hatten „das rechte Kunststück, die Ketzer durch Feuer und Schwert zu bekehren, nicht gelernet... Wenn ich dessen (des Eifers des Königs) nicht versichert gewesen wäre, hätte ich nicht soviel Mühe angewand und ihm zum besten practisiret, seinen Bruder, den verstorbenen König, an die Seite zu bringen." Es folgt die Erzählung, wie die Jesuiten Carl II. durch „Schnauff Toback" vergiftet haben. Die Unsittlichkeit des jetzigen Königs benutzt der Jesuit als Mittel seine Ziele zu erreichen. Der Prinz von Oranien soll um's Leben gebracht werden, allein er ist gar zu vorsichtig. Die grobe Unzucht, die Petre sich und andern Jesuiten zuschreibt, vollendet das Bild des Mörders, des Giftmischers, des nach dem Blute der Ketzer lechzenden Jesuiten, wie es ja auch in Geschichtswerken nicht allein des siebenzehnten sondern auch des neunzehnten Jahrhunders zu finden ist.[1])

In ähnlichem Tone ist ein anderes Pamphlet gegen Petre gehalten: The Last Will and Testament of Father Peters: As it was found quilted into my Lord-Chancellor's Cap; with a Letter directed to his Lordship and his Prayer to the Blessed Virgin of Loretto[2]) (4° 4 p.). Die Reihe der Vermächtnisse, die der Verfasser den P. Petre machen läßt, schließt würdig mit folgendem Legate: „20,000 Pfd. für Schwerter, Messer, Pulver, Bomben; 10,000 Pfd. für den, der den Prinz von Oranien ersticht; 2000 Pfd. für die französischen Dragoner; 100 Pfd. für den, welcher einen Häretiker

[1]) Einsichtigere Protestanten erkannten freilich bald die Fälschung, wie Leibniz (August 1688) an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels schreibt: Les gens veritablement habiles ne s'amusent gueres à ces fictions, que le plus souvent on les reconoist; témoins ces pauvres lettres, qu'on a publiées sous le nom des Peres de la Chaise et Peiters, où j'ay reconnu manifestement quelques pensées copiées de Monsieur Jurieu. Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels 2, 191. Von P. La Chaise urtheilt Leibniz: „(il) a autant de sçavoir et de merite que Jesuite qui vive aujourd'huy. L. c. 1, 373.

[2]) Abgedruckt in Th. Park, The Harleyan Miscellany: a collection of scarce curious and entertaining pamphlets and tracts. London 1810: 5, 329—333. Trotzdem die Beziehungen auf P. Petre und Sunderland ganz evident sind, bezieht der Herausgeber dasselbe auf eine Creatur Cromwells, Mr. Hugh Peters, der 1660 gehängt wurde.

tödtet; 1000 Pfd. für die Erfindung und Herbeischaffung von Marterwerkzeugen."

In dem Britischen Museum befinden sich noch manche andere Flugschriften gegen P. Petre. Einige seien hier genannt.

Father Peter's Farewell-Sermon published by the Pope's Special Command (8°. 2 p.). Dieser Sermon wird durch das Motto charakterisiert: First Epistle of the Pope to the Jesuits. Chap. 84 v. 88. Sweet Meat must have sowre Sawce.[1]) In einem satirischen Steckbrief: The Hue and Cry after Father Peters by the deserted Roman Catholicks. London printed for W. R. in the year 1688 (8°. 2 p.), werden tausend Pfund auf den Kopf des P. Petre gesetzt, der freilich nicht soviel werth sei; dann wird er mit einer wahren Fluth von Beschimpfungen übergossen: This Father of Deceit, This greedy Miser ... this impostor of his holy Order, this Shame to his profession. Ebenfalls nur Anklagen und Schmähungen gegen die Katholiken und besonders gegen die Jesuiten enthält: A Friendly Letter to Father Petre Concerning his part in the Late King's Governement. Published for his Defence and Justification. London 1690 (4° 33 p.). Eine Satire gegen den Pater ist: Father Peters his New Year's Gift to my Lord Chancellor, London 1689. Fast nichts Persönliches findet sich in der größeren Broschüre: The Fate of France... In three dialognes betwixt Father Petre, F. la Chaise and two Protestant gentlemen, London 1690 (4° 66 p.). Leben und Thaten des Paters erzählt: The Popish Champion or a compleat history of the life and military actions of Richard Earl of Tyrconnel... To this treatise is added the life and memorable actions of Father Petre. London 1689 (4° 58 p.). Das Leben (S. 47—58) beginnt mit der „obscuren Geburt" des hl. Ignatius, auch „Petre war von so obscurer Geburt" ... es spricht dann von seinem maßlosen Ehrgeiz: „Und der Jesuit wurde plötzlich so mächtig, daß seine Vorzimmer in der ihm angewiesenen Wohnung in Whitehall sich mit Bittstellern anfüllten, denn sie fanden durch die Erfahrung, daß ihr Anliegen in seiner Hand selten ohne Erfolg blieb; aber dann durften sie auch nicht mit leeren Händen kommen, denn er ließ keine Bitte in forma pauperis zu. Dies aber steigerte die Ehrsucht des Paters so, daß er gleich Hammon beim Vorbeigehen Kniebeugungen erwartete."[2])

[1]) Zu süßem Fleisch gehört eine sauere Sauce.

[2]) Die Flugschrift schließt mit den Versen:

Thus Father Petre that wou'd stem the tide
And on a Kingdoms back in triumph ride,
Striving to guide her with a Roman Bit,
She winch'd and overthrew the Jesuit. —

Manche der oben angeführten Themata wurden auch „poetisch"

Die letzte der gegen P. Petre erschienenen Schmähschriften führt den Titel: Histoire des Intrigues amoureuses du P. Peters, Jesuite, Confesseur de Jaques II., ci-devant Roi d'Angleterre, où l'on voit ses avantures les plus particulieres, et son véritable caractère, comme aussi les conseils qu'il a donnez à ce Prince touchant son gouvernement. A Cologne (?) chez Pierre Marteau le jeune 1698. Selbst Bayle (Dictionaire historique Ed. Amsterdam 1720 1, 239 B) kann nicht umhin, dieselbe auf's Schärfste zu verurtheilen[1]).

Die meisten dieser Flugschriften enthalten also die landläufigen Anklagen gegen P. Petre. Freilich konnten diese Anklagen und Verläumdungen sich ihr Bürgerrecht in den geschichtlichen Darstellungen durch den Titel erkaufen, daß sie von Zeitgenossen stammen. Was sind das jedoch für Zeitgenossen? Es sind Dunkelmänner im schlimmsten Sinne des Wortes. Aber auch was von Zeitgenossen, deren Namen uns bekannt sind, über P. Petre geschrieben worden; kann kaum höheren Werth beanspruchen. So z. B. was in der Ellis-Correspondenz von Intriguen der Jesuiten erzählt wird, P. Petre zum Beichtvater des Königs zu machen[2]). Noch weniger kann gegen P. Petre die Weigerung einiger protestantischer Lords sprechen, an dem außerordentlichen Staatsrathe theilzunehmen, unter dem Vorwand, es sei gegen ihre Ehre, mit P. Petre an einem Tische zu sitzen. Als dann der König in seiner Noth das Nichterscheinen des Jesuiten zugesagt, waren auf einmal noch andere in dem geheimen Rathe, „welche — nach der Bemerkung des Lord Nottingham — nicht befähigt waren, in demselben zu sitzen, und mit welchen man nicht berathen könne"[3]).

---

variirt, wie verschiedene Einblattdrucke des Britischen Museums beweisen.

[1]) On a si peu profité de l'indignation des honnêtes gens contre l'historien fabuleux et satirique du Père la Chaize (Histoire d. P. l. Ch. Cologne 1693 2 vol.) que cinq ans après on a mis au jour un autre Ouvrage pire que celui-là. C'est depuis le commencement jusqu' à la fin un tissu de fables grossieres et d'avantures chimériques, racontées avec la derniere impudence et avec un styl tout farci de saletez.

[2]) The Ellis Correspondence, Letters written during the years 1686—1688. London 1829, 1, 155.

[3]) Vgl. S W. Singer. The Correspondence of Henry Hyde Earl of Clarendon ... from 1687 to 1690, London 1828. 2, 195 Mackintosh, sagt von Clarendon: He was a person of mean understanding and still meaner conduct. History of the Revolution p. 510.

Ein anderer Bericht eines Zeitgenossen, nämlich des protestantischen Bischofs Burnet ist von manchen Schriftstellern als gute Quelle benutzt worden. Ranke hat über Burnets Geschichte geurtheilt: „Es ist ein sonderbares Gemisch von Gerücht und Irrthum mit Kunde und Wahrheit, von leichtgläubiger Parteisucht und dem Streben unparteiisch zu sein; — subjective Wahrhaftigkeit möchte ich dem Autor nicht geradezu abstreiten; aber die objective Wahrheit der Thatsachen, die er berührt, muß man oftmals läugnen. Namentlich ist dies der Fall in seiner Darstellung der Regierung Jacobs II. von England, die er in England nicht miterlebte, sondern von der er nur durch Berichte aus zweiter Hand erfuhr, wie sie von den Gegnern Jacobs in aller Welt verbreitet wurden"[1]).

Aus diesem Urtheil Ranke's ergibt sich schon von selbst, daß dem Berichte Burnets gegen P. Petre gar keine Beweiskraft innewohnt, denn wurden schon gegen Jacob II. viele Fabeln von seinen Gegnern verbreitet, so war dies noch mehr bei P. Petre der Fall, wie die obigen Beispiele gezeigt haben. Wenn also Burnet in P. Petre einen Mann sieht „ohne Wissen und Tugend, der aber alles durch dreisten Eifer ersetzte," wenn er sagt, P. Petre habe täglich neue Proben schlecht geregelter Leidenschaften gegeben und den König zum Abgrunde getrieben, und wenn er als Worte Petre's berichtet, die hochkirchlichen Bischöfe „sollten gezwungen werden, ihren eigenen Koth zu essen"[2]), dann beweisen alle diese Redensarten nicht mehr wie die Flugschriften gegen Petre, an deren wenig anständigen Ton sie erinnern.

Noch zwei Berichten müssen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden, weil dieselben angeblich von der Königin und dem Könige selbst herrühren. Der erste soll sich in den Aufzeichnungen finden, welche eine Nonne des Klosters zu Chaillot im Jahre 1712 nach den Erzählungen der im Kloster häufig ver-

---

[1]) Ranke, Englische Geschichte 7, Anhang S. 164. — Noch stärkere Ausdrücke gebraucht Mackintosh gegen Burnet in seiner History of the Revolution p. 397. 428. 448. 449. Vergl. Lingard Hist. of England 8, 349 und Macaulay Hist. of England 1, 413.

[2]) Die angeführten Stellen in dem 3. Band der History of his own time: History of the reign of King James the Second. Ed. Oxford 1852. p. 113. 251. 259.

kehrenden englischen Königin Mary Beatrice gemacht hat. Nach der Darstellung der uns schon bekannten Agnes Strickland soll die Königin gesagt haben: „Sie sei nie eingenommen gewesen für P. Petre; seine auf Gewalt hinzielenden Rathschläge hätten dem König sehr geschadet, und sie glaube, er sei ein schlechter Mensch gewesen"[1]). Die Geschichtschreiberin raisonnirt dann über „diesen heillosen Priester", „den schlimmen Rathgeber" und liest noch zwischen den Zeilen, daß die Königin allen vergeben, nur dem P. Petre hätte sie nicht verzeihen können. Müssen wir nun diesen Bericht einfachhin annehmen? Ich glaube nein. Denn erstens bietet die genannte Verfasserin, die einen gefälschten oft gedruckten Brief als echt und unedirt ausgibt, die zudem in ihrem Unwillen über Petre mehr aus den Worten der Königin herausliest, als dieselben in Wirklichkeit besagen, nicht die absolut nothwendige Gewähr der Genauigkeit; zweitens sind wir durchaus nicht aller Zweifel überhoben in Betreff der Uebersetzung; drittens wissen wir nicht, welche Nonne den Bericht abgefaßt, ob dieselbe aus dem Eigenen dazu gethan oder ganz genau die Worte und nur die Worte der Königin wiedergegeben, und viertens endlich ist der Zweifel nicht ohne Berechtigung, ob dieser Bericht wirklich authentisch ist, oder ob er wenigstens keine Veränderungen im Laufe der Jahre oder auf seiner Reise aus dem Kloster zu Chaillot in das Pariser Nationalarchiv erlitten hat. Bevor diese Bedenken gelöst sind, brauchen wir uns auf eine Kritik des Inhaltes nicht einzulassen, der ja theilweise im Widerspruche mit andern zum mindesten gleichwerthigen Zeugnissen steht.

Wir kommen nun zu dem am häufigsten gegen P. Petre angeführten Urtheil, welches sich in dem angeblich nur aus handschriftlichen Aufzeichnungen des Königs zusammengesetzten und im Anfang dieses Jahrhunderts herausgegebenen Life of James the Second[2]) findet. Schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hatten Carte und nach dessen 1756 erfolgtem Tode Macpherson aus einem im schottischen Colleg in Paris

---

[1]) Lives of the Queens of England, 9, 195. Vergl. die zweite Ausgabe 1852: 6, 552. Der oben erwähnte angeblich unedirte Brief Petre's findet sich auch in der zweiten Ausgabe (6, 207).

[2]) Collected out of memoirs writ. of his own hand. Published from the original Stuart Manuscripts in Carlton-House by the Rev. J. S. Clarke. London 1816 2 vols.

befindlichen Life of James II. Auszüge gemacht. Macpherson veröffentlichte dieselben im Jahre 1775[1]).

Die Hauptstellen über P. Petre, welche sich in der Ausgabe von Clarke finden, geben wir der Wichtigkeit wegen in der Anmerkung[2]) wörtlich. Bekannt aus denselben ist uns

---

[1]) Original Papers containing the secret history of Great Britain... To which are prefixed Extracts from the life of James II. as written by himself. 2. Ed. London 1776 2 vol.

[2]) The chief occasion of this unseasonable negociation wherein the King's interest with his people was so little managed, was the obtaining certain spiritual honours for Father Petre over „whom My Lord Sunderland hat got such an ascendant, and by him so great a power with the King that he was now in a manner, become sole minister": he saw the King had a personal kindness for that Father, which he endeavour'd to highten by the huge commendation he gave of his abilities; his Majesty was charm'd to find a Person he affected so much extoll'd a that rate by one he knew to be no ill judg of capacitys, whilde Fr. Petre himself (who was indeed a plausible but a weak man and had only the art by an abundance of words to put a Gloss upon a weak and shallow judgment) was the more easely dazled with the dust which this cunning Statesman cast in his eyes, so he took him for an unfain'd friend, and did him all the good offices he could in return; whereas, this artefull dissembler, did but dress him up, like a victime for the sacrifice, which gain'd him the King, without loosing the People; for he not only supported his credit with his Majesty, by it, but screen'd himself from the Kingdom's hatred too; he knew that Father's Character would draw the odium of all displeasing councells upon himself and so be both an instrument, and a cloke to all his dark designs. Hence it came that the King contrary to his own judgment and the Queen's advice made Father Petre a Privy Councellor (tho' he was not sworn till some time after) for as soon as the Queen heard what was design'd, she earnestly beg'd of the King not to do it, that it would give great scandal not only to Protestants but to thinking Catholiks and even to the Societie it self, as being against their rule; notwithstanding which the King was so bewitched (to use his Majestys own words) by My Lord Sunderland and Father Petre, as to let himself be prevail'd upon to doe so undiscreet a thing.

This howewer was not the only bait, this cunning Lord had cast in Father Petre's way, he proposed that his Majesty should ask a Cardinal's cap for him as was said before and that to be sure „was the main drift of this pompous Embassy to Rome, which had been the result also of a former consultation soon after his Majesty's accession to the Throne

bereits die Charakteristik des Jesuiten (a plausible but a weak man) und die Berathung Sunderlands und Petres zur Erreichung persönlicher Vortheile. Hervorheben müssen wir noch den Satz, „daß der König gegen seine eigene Ueberzeugung und gegen die Meinung der Königin[1]) den Pater zum Staatsrathe erhob.“ In den Auszügen, welche Macpherson veröffentlichte, lautet diese Stelle etwas anders, obgleich man auf den ersten Blick sieht, daß dieselbe aus der nämlichen Compilation stammt, welche später Clarke veröffentlichte. Bei Macpherson heißt es: „P. Petre wurde zum Staatsrath ernannt gegen seine eigene Ueberzeugung und die Meinung der Königin.“[2])

Nur im Vorbeigehen machen wir auf die objektiven Irrthümer des Life of James II. aufmerksam, denn wie wir aus den eigenen Briefen des Königs vernommen haben, handelte es sich anfangs gar nicht um das Cardinalat, sondern nur um die bischöfliche Würde für P. Petre; ferner hatte ja auch Castlemain ebenfalls nur den Auftrag, Schritte für die bischöfliche Würde zu thun u. s. w. Für unsern Zweck genügt es, den Nachweis zu erbringen, daß dies angeblich von König Jacob II. geschriebene Life of James II. gar nicht vom Könige verfaßt ist, ja daß keine einzige Stelle in diesem Leben als ganz sicher vom Könige herrührend erwiesen worden ist.

Vor Allem die Frage: Haben wirklich Memoiren Jacobs II. existirt? Der König scheint in der That zuweilen Aufzeichnungen gemacht zu haben, wenigstens berichtet Macpherson: „Die von König Jacob hinterlassenen Memoiren bestehen mehr aus ‚Memorandums‘, die er sich für den eigenen Gebrauch bei gegebener Gelegenheit machte, als aus einer regelrechten Erzählung von Ereignissen“[3]). Nun vergleiche man die oben angeführten

---

betwixt this Lord, Fr. Petre etc.“ Clarke 2, 76 sq. Welche Absurditäten dem sehr religiös gesinnten König zugeschrieben werden, zeigt u. a. der Satz: By this the King saw that Religion which is the common cloke for rebellions scarce proves a security against one. (2, 212).

[1]) Bei B. Higgons, A short view of the English History with reflections . . on the . . remarkable Incidents to the revolution 1688. 3. Edit. London 1748, findet sich S. 286—288 erzählt, welche Anstrengungen die Königin machte, die Ernennung des P. Petre zu hintertreiben; eine Quelle wird aber nicht angegeben.

[2]) Macpherson 1, 148. Dann folgt: Petre was a plausible but a weak man etc.

[3]) Macpherson L. c. 1, 6.

Stellen, und man wird sogleich erkennen, welche Aehnlichkeit dieselben mit den bezeichneten Memorandums haben.

Zudem wurden die Stuart-Manuscripte im schottischen Colleg in Paris aufbewahrt, und es durfte Niemand gestattet werden, Notizen daraus zu nehmen. Ueber letztern Umstand sind wir genau unterrichtet durch einen Brief des Vorstehers dieses Collegs, Alexander Gordon[1]). Am 2. September 1792 verließ Gordon wegen der Revolution das Colleg; die Papiere sollen geflüchtet und im Jahre 1793 verbrannt worden sein, um den zeitweiligen Bewahrer nicht gegen die Revolutionäre bloß zu stellen[2]). Also, wenn eigenhändige Memoiren Jacobs II. existirt haben, hat aus diesen wahrscheinlich Niemand, weder Carte noch Macpherson geschöpft. Aber hat nicht der Verfasser des Life of James II. dieselben vor sich gehabt? „Der Befehl liegt vor, durch welchen der erste Prätendent die theilweise Ausantwortung der Original-Papiere nach St. Germain anordnet; wahrscheinlich doch zu diesem Zweck," d. h. für die Lebensbeschreibung seines Vaters. So Ranke[3]). Mit demselben Rechte kann man behaupten, vielleicht zu einem andern Zwecke, um sich z. B. über irgend eine Rechtsfrage zu orientiren. Der Exbenedictiner Abbé Waters[4]), der das Manuscript des Life of James II. den Engländern gegen einen Jahrgehalt überließ, schrieb über den Inhalt des Manuscripts am 12. Januar 1805: „Der ganze Inhalt soll aus eigenhändigen Memoiren des Königs zusammengestellt sein, auf welche derselbe sich fortwährend bezieht mit Anführung von Citaten und langen Auszügen. Welcher Zutritt zu diesen Original-Papieren verstattet war, kann ich nicht sagen; aber sicher ist, daß der Verfasser des Lebens, wer er auch immer gewesen sein mag, sie sah, weil er soviel von denselben abschrieb und citirt[5])." Daß dieser Grund des häufigen Citirens und Abschreibens gar nichts

---

[1]) Dieser schrieb im Jahre 1771 (an Macpherson?) über die sich auf die Regierung Jakobs II. beziehenden Manuscripte: Je ne saurais vous en faire faire aucune note, ni vous l'envoyer pour le moment; encore moins puis-je permettre d'en prendre copie, attendu que ces documents sont seulement déposés dans notre bibliothèque. Campana de Cavelli L. c. 1, 115.

[2]) L. c. 1, 166 f.

[3]) Englische Geschichte, Bd. 7, Anhang S. 138.

[4]) Die englischen Benedictiner in Rom erhielten das Manuscript aus dem Nachlaß der Gemahlin des letzten Prätendenten, der Herzogin von Albany.

[5]) Clarke 1, XIV.

beweist, ist für denjenigen klar, der weiß, wie häufig im siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert Memoiren u. dergl. gefälscht und ganze Bücher gedruckt wurden, die sich fortwährend in den Randnoten auf Memoiren beziehen, die nie existirt haben: ich erinnere nur an das Leben des P. La Chaise und das sogenannte Testament Politique de Charles Duc de Lorraine. (Vergl. auch O. Klopp, die Werke von Leibniz 6, 185).

Das Leben Jakobs II. soll aus Memoiren geschöpft sein; sein Verfasser ist gänzlich unbekannt. Alles Nähere ist reine Muthmaßung. Und über diese Muthmaßungen hinaus ist bis jetzt meines Wissens nach Niemand gekommen. Das muß auch Clarke zugestehen, wenn er sagt: „Es ist schwierig, etwas Sicheres zu behaupten über die Person, welcher die Verfertigung des folgenden Lebens übertragen wurde[1])." Mit Recht ist daher, abgesehen von inneren Gründen, der historische Werth des Life of James II. sehr bestritten worden. Mackintosh, welcher der Publikation Macpherson's Ungenauigkeit vorwirft, weil dieselbe gar keinen Unterschied mache zwischen den Worten Jakobs und den Zusätzen des Biographen[2]), sagt über das Leben Jakobs II.: „Die Gerechtigkeit verlangt beizufügen: weil der Compilator Dicconson (?) in so evidenter Weise die zugänglichsten Mittel für die Constatirung der Wahrheit vernachlässigte, so dürfen wir sehr wenig Glauben den Theilen seiner Erzählung schenken, für welche er keine Auctorität citirt"[3]). Indem Macaulay von dem Verluste der Memoiren Jakobs II. spricht, behauptet er: „Aber einige Fragmente sind noch übrig und verdienen, obgleich schmählich verstümmelt und in Massen kindischer Fictionen eingebettet, aufmerksames Studium"[4]). Eine Unter-

---

[1]) Clarke 1, XIX.

[2]) Mackintosh, History of the Revolution S. 248 Anm. Vergl. S. 28 Anm. — Bei Besprechung einer Anklage gegen den Verräther Lord Churchill bemerkt Lingard über Macpherson's Original Papers: It must be owned that these papers bear not sufficient proof of authenticity to establish so grave an accusation. Lingard History of England 8, 484 Anm. Sollen sie gegen P. Petre mehr Auktorität beanspruchen dürfen?

[3]) Mackintosh l. c. S. 277 Anm.

[4]) Sich gegen den Vorwurf vertheidigend, den einige Kritiker gegen ihn erhoben, daß er The Life of James II. bald als einen Roman, bald als ein Werk von der höchsten Auktorität behandele, sagt Macaulay in der Note: „The truth is, that part of the Life is of the very

scheidung zwischen Stellen, die wirklich aus den Memoiren entnommen sind und dem andern „Quark", wie Macaulay will, läßt sich gar nicht durchführen. Auch vermögen weder die häufigen Marginalnoten noch die Anführungszeichen eine Sicherheit zu bieten, zumal wo wir es mit einem Compilator zu thun haben, der solche Vorwürfe verdient, wie sie von verschiedenen Seiten demselben gemacht worden sind. Das gesteht auch Macaulay selbst unwillkürlich zu, wenn er an einer andern Stelle sagt: „Die Geschichte scheint nicht aus den Papieren des Königs entnommen zu sein. Ich betrachte sie deshalb als eine der tausend in St. Germain erfundenen Fictionen . ."[1]) Guizot muß in einem Aufsatze Sur les Mémoires de Jacques II. trotz seiner Eingenommenheit für dieselben gestehen: Il est difficile de croire que la même ingénuité ait présidé à la redaction des Mémoires actuellement existants[2]), und auch er kann keine Merkmale angeben, wo die eigenen Worte des Königs anfangen und wo sie aufhören.

Eine ausführliche Untersuchung hat Ranke in seinen Analekten zur Englischen Geschichte „über die autobiographischen Aufzeichnungen König Jacobs II. von England angestellt.[3]) Als Resultat seiner Untersuchung bezeichnet Ranke Folgendes: „1) Von einem zusammenhängenden Memoirenwerk Jacobs II. kann nicht die Rede sein. 2) Das Ausführlichste, was von ihm selbst oder unter seiner Leitung niedergeschrieben, ist militärischer Natur, und bezieht sich auf die Feldzüge, die er unter Turenne mitmachte, und auf den Krieg in Irland nach seiner Flucht. 3) Alles andere, namentlich alles was die Epoche von 1660 bis 1688 betrifft, auf die es eigentlich ankommt, ist sehr fragmentarisch... niedergeschrieben; auch

highest authority, and that the rest is the work of an ignorant and silly compiler, and is of no more value than any common Jacobite pamphlet . . . I may . . . reject the fables of a nameless scribbler who makes Argyl, with all his cavalry, swim across the Clyde at a place where the Clyde is more than four miles wide. History of England 1, 602.

[1]) L. c. p 539 Not. — Bei Gardiner and Mullinger, Introduction to the Study of English History, London 1881, heißt es über die Publikation Clarke's: As an historical composition however it is almost worthless being troughout a servile and illogical attempt to vindicate the conduct of James on every occasion (p. 366).

[2]) Portraits Politiques, Paris 1862, 5. Ed. p. 373.

[3]) Englische Geschichte 7. Bd. Anhang. S. 137—155.

nicht einmal von ihm selbst, sondern von einem seiner Sekretäre. 4) Aus diesen Materialien ist nun das Leben Jakobs II. zusammengestellt... 5) Die Materialien selbst aber sind insofern nicht ganz verloren gegangen, als die Bewahrer desselben es zweimal gestattet haben, Extracte daraus zu machen... Die Biographie ist weit entfernt, eine Geschichte dieser Zeit zu enthalten. Sie ist einseitig, parteiisch, persönlich..."[1]

Ranke hat nicht bewiesen, daß die Materialien von einem Sekretär des Königs herrühren, auch nicht, daß aus den Materialien Extracte gemacht wurden. Gegen letzteres spricht zudem das positive Zeugniß Gordon's.

Ueber das Verhältniß der Extracte von Carte und Macpherson zu der von Clarke herausgegebenen Biographie meint Ranke: „Wenn man nun weiter untersucht, wie sich diese Extracte zu der vollständigen, von Clarke herausgegebenen Biographie verhalten, so stellt sich heraus, daß sie mit einander in dem Gange der Darstellung und dem Materiellen der vorgefallenen Thatsachen zusammenfallen, aber nicht identisch sind." Schließt nun der Umstand, daß die Extracte nicht ganz identisch sind mit der Biographie, wirklich die Annahme aus, daß die Extracte aus derselben Biographie geschöpft sind? Durchaus nicht. Denn wenn auch die Extracte an einigen Stellen genauer sind oder mehr als die Biographie enthalten, so wird dies hinreichend durch die Annahme von Verbesserungen und Zusätzen der besser unterrichteten Abbreviatoren Carte und Macpherson erklärt. Zudem steht ausdrücklich auf dem Titelblatt der „Original Papers" von Macpherson: To which (nämlich den andern Stuart-Papieren) are prefixed Extracts from the Life of James II. as written by himself. Einerseits fallen somit Extracte und Biographie in dem Gange der Darstellung und dem Materiellen der Thatsachen, ja vielfach selbst in dem Wort- und Satzausdruck zusammen, andererseits werden diese Extracte als aus einer Biographie und nicht aus verschiedenen Materialien geschöpft bezeichnet; also, schließen wir, sind diese Auszüge eben aus einer Handschrift derselben Biographie gemacht, welche später Clarke veröffentlichte. Damit verträgt sich auch das obige Zeugniß Gordon's, daß man ein Copieren der Stuart-Papiere durchaus nicht zugelassen. Eigentliche Stuart-Papiere durfte man demgemäß Carte und Macpherson gar nicht geben, wohl aber konnte man denselben ein handschriftliches Leben, welches irgend jemand über Jacob II. verfaßt, zum Excerpieren überlassen.

Die Argumentation Ranke's können wir noch besser veranschaulichen aus seiner Behandlung der oben angeführten Stelle über Petre. Er sagt: „Selbst das Auftreten Pater Peters wird daher (vom Einfluß Sunderlands) geleitet; er habe, heißt es, ihn dem König gelobt und dieser habe es gern gesehen, daß ein Mann wie Pater Peter bei einem Staatsmanne wie Sunderland Credit habe. Die Frage ist interessant, ob dies nicht späterhin

[1]) L. c. p. 153 sq.

die Meinung des Königs selbst gewesen ist. Ich denke, man darf dies annehmen; denn so findet es sich auch in den Extracts, die hier, wenn man dem Worlaut folgt, die größte Originalität haben, und wahrscheinlich ebenfalls aus den loose sheets entnommen sind, die der Biograph erwähnt. Wenn es z. B. von dem Pater Peter heißt: Petre was a plausible but a weak man, abounding in words, so ist das doch ohne Zweifel die Grundlage zu den Worten in der Biographie: he was. . . a weak and shallow judgment[1]). . . Wo aber Biographie und Extracts übereinstimmen, kann man die Urheberschaft König Jacobs ziemlich sicher annehmen."[2]) Auf ein „ich denke, man darf annehmen" und ein „wahrscheinlich" folgt ein „ohne Zweifel", und „ziemlich sicher." Das „mag" und „darf" spielt überhaupt in dieser ganzen Abhandlung eine große Rolle: aus unsichern Prämissen aber ergibt sich nie ein zweifelloser Schluß. Auch logisch viel näher liegt der Schluß: Wo Biographie und Extracts wörtlich übereinstimmen, sind die Extracts wörtlich aus der größeren Biographie entnommen; wo aber in den Extracts dasselbe, was in der Biographie steht, nur mit weniger Worten gegeben wird, haben wir eine Abkürzung der Biographie vor uns. Somit ist nicht die kürzere Fassung: „P. was . . abounding in words" die Grundlage zu den Worten der Biographie, sondern umgekehrt, die längere Fassung der Biographie ist von Macpherson oder Carte auf den entsprechend kürzeren Ausdruck (Extract) abgekürzt worden. In beiden Fällen aber, sowohl bei wörtlicher als auch bei abgekürzter Wiedergabe der Biographie, können die Extracts natürlich nicht mehr Werth beanspruchen als die Biographie selbst.[3])

---

[1]) Siehe oben S. 241[2].

[2]) Ranke 7, Anhang S. 151. Was Ranke aus P. Orleans beifügt, ist sinnentstellend und verstümmelt aus dem Zusammenhang gerissen. S. D'Orleans Hist. des Revol. d'Angl. Paris 1694. 3, 507 sq.

[3]) Wir haben oben (S. 243) behauptet, wahrscheinlich hätten weder Carte noch Macpherson aus den Originalpapieren geschöpft. Ein Brief des berühmten James Fox (vom Jahre 1803?) erhebt diese Wahrscheinlichkeit wenigstens für Macpherson zur Gewißheit. Fox schreibt: „Mit Rücksicht auf Carte's Extract zweifle ich nicht, daß derselbe treu copirt ist, aber über diesen Extract muß ich eine Bemerkung machen, welche sich auf alles Uebrige, sowohl auf Carte's als auch Macpherson's Auszüge, bezieht und zur Entdeckung eines Betruges des letztern führt, — so unverschämt wie der mit Ossian. Die Auszüge sind ganz evident nicht von einem Tagebuche, sondern von einer Erzählung gemacht, und ich habe es nun außer allen Zweifel festgestellt, daß es im schottischen Colleg zwei verschiedene Manuscripte gab, eins von Jacobs eigener Hand, bestehend aus zusammengebundenen Papieren von verschiedener Größe, das andere eine Art geschichtlicher Erzählung aus dem erstern. Die Erzählung soll von Charles Dryden verbessert worden sein, und es war im Colleg unbekannt, ob die Erzählung während des Lebens Jacobs II. oder im Auftrage seines Sohnes verfaßt worden ist. Ich zweifle, ob Carte je-

Als Resultat dieser Auseinandersetzung über die angeblichen Memoiren Jakobs II. stellen wir den Satz hin: weder in den Extracts von Carte und Macpherson noch in der von Clarke herausgegebenen Biographie sind genau bestimmte Stellen als sicher vom Könige herrührend nachgewiesen worden. Solange dies nicht geschehen, behalten die oft wiederholten, ganz sicher authentischen Urtheile des Königs über P. Petre ihren vollen Werth.

Ueberblicken wir noch einmal die Literatur gegen P. Petre, alle die schweren Anschuldigungen, gemeinen Verläumdungen und wegwerfenden Urtheile, und wir werden auch hier wiederum zu dem Schlusse gelangen: keine Thatsachen und keine unabweisbaren authentischen Urtheile liegen vor, welche die Anklagen gegen den Jesuiten rechtfertigen könnten. Sollte aber unanfechtbares Beweismaterial gegen P. Petre beigebracht werden, so haben wir durchaus keinen Grund, mit der Anerkennung desselben zu zögern, denn wie dem Apostel-Collegium wegen eines Judas, so kann auch einem Orden der katholischen Kirche wegen eines schlechten Mitgliedes vernünftigerweise kein Vorwurf gemacht werden.

In jedem Falle der Wahrheit die Ehre.

---

mals das Original-Tagebuch sah, aber ich erfahre von unzweifelhafter Auctorität, daß Macpherson dasselbe nie gesehen; und doch muß man bei Lesung seiner Vorrede annehmen, er habe dies Journal nicht allein sorgfältig eingesehen, sondern auch demselben zum wenigsten seine Auszüge entnommen. Macpherson's Unverschämtheit, einen solchen Betrug zu versuchen zu einer Zeit, wo fast jeder ihn hätte überführen können, würde bei einem andern Manne unglaublich erscheinen, wenn nicht die innere Evidenz der Auszüge selbst durch das Zeugniß der hauptsächlichsten Personen des Collegs bekräftigt würde. Und dies führt mich zu einem Punkte von größerer Wichtigkeit. Der Prinzipal Gordon glaubte, als ich ihn zu Paris im Oktober 1802 sah, daß alle Papiere verloren gegangen. Jetzt höre ich von gutunterrichteter Seite, daß die Handschriften von Jakob selbst in der That verloren sind (und zwar erfolgte dieser Verlust in der Weise, wie Gordon denselben erzählte), daß die Erzählung aber, von welcher Macpherson seine Auszüge machte, noch existirt." Charles James Fox, A History of the early part of the reign of James the Second. London 1808 p. XXV—XXVII. Fox hatte, unzufrieden mit der Publikation Macpherson's, keine Mühe gespart, das Verhältniß Macpherson's zu den Original-Manuscripten festzustellen. S. p. XXIV. Vergl. auch die Warnung vor der Ausgabe Macpherson's, this unprincipled writer bei Gardiner and Mullinger Introduction p. 372.

Die neuesten Controversen über die Inspiration.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

IV.

Ueber biblische Auslegungsmethode.

Freiheit in der Schriftauslegung.

27. In einer früheren Abhandlung[1]) haben wir uns über den Versuch der Aufstellung einer freieren Inspirationstheorie und über biblische Textkritik ausgesprochen. Zur vollständigen Lösung der zu Beginn des erwähnten Artikels uns vorgezeichneten Aufgabe erübrigt noch, daß wir, unter Voraussetzung der Inspiration des ursprünglichen und der Echtheit des jetzt bestehenden Textes, bezüglich der Erklärungsfreiheit unsere Ansicht darlegen.

Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, sei zunächst auf einige Punkte hingewiesen, welche für die Hermeneutik als grundlegend zu betrachten sind.

Bei den Schriftauslegern ist bekanntlich nicht selten von einem mehrfachen Sinn der heiligen Schrift die Rede. So wird auch in der schon früher angezogenen Abhandlung des Cardinals Newman von einem zweifachen Sinne der Schrift gelegentlich gesprochen. Aber es geschieht dies daselbst nicht in der gewöhnlichen Weise; vielmehr wird der auf den ersten Blick etwas befremdende Gedanke vorgebracht, an gewissen

[1]) S. diese Zeitschrift 10 (1886), 142.

Stellen müsse man zwischen dem von Gott beabsichtigten Sinn und dem Gedanken des Hagiographen unterscheiden. Der Grund zu dieser Unterscheidung soll darin liegen, daß bei Abfassung der Bibel zwei denkende Subjekte, nämlich Gott und der menschliche Schriftsteller thätig waren (Vgl. Annal. de philos. chrét. 466.).

Dazu bemerken wir Folgendes. Wenn man von einem mehrfachen Sinne der heiligen Schrift redet, so geschieht das immer unter der Voraussetzung, daß der fragliche Sinn von Gott, als dem eigentlichen Verfasser der heiligen Bücher, nicht bloß im Voraus erkannt, sondern zugleich auch eigentlich intendirt war, mag man nun an einen mehrfachen Literalsinn oder neben dem gewöhnlichen Literalsinn an den mystischen Sinn denken, für den jedoch die verschiedensten Bezeichnungen im Umlaufe sind[1]). Was hingegen den Gedanken, oder wenn man sich so ausdrücken will, den Sinn des menschlichen Verfassers anbelangt, so muß im Allgemeinen an der Ueberzeugung festgehalten werden, daß die heiligen Schriftsteller beim Niederschreiben des inspirierten Textes in ihrer Auffassung von dem diesbezüglichen Gedanken Gottes im Wesentlichen nicht abwichen. Das muß auch Cardinal Newman annehmen; sonst könnte er auf die Frage, was denn eigentlich inspirirt sei, das Buch oder die Schriftsteller, nicht antworten: Beide. Indessen scheint uns die Annahme, an einzelnen Stellen von ganz eigenthümlicher Beschaffenheit oder von ganz besonderer Gedankentiefe sei der Hagiograph in seinem Denken dem Gedanken Gottes nicht in Allem gefolgt, nicht durchaus unzulässig zu sein. Demgemäß müßte man auf die gestellte Frage antworten: da und dort ist der heilige Text in höherem Grade inspirirt als der heilige Schriftsteller. Als Sinn solcher Stellen hat dann einfachhin jener Gedanke zu gelten, den Gott in die betreffenden Worte hineinzulegen beabsichtigte. So frägt man ja auch bei einem in die Feder dictirten Briefe nicht nach dem, was sich allenfalls der Schreiber bei gewissen Worten oder Sätzen gedacht oder eingebildet haben mag, sondern nach dem Gedanken des Dictirenden. Noch mehr wäre dieser Grundsatz zu betonen, wenn der Hagiograph — was wir weder von irgendeiner Stelle bestimmt behaupten, noch für Stellen von ganz besonderer Beschaffenheit, wie Jos. 10, 13. als durchaus unzulässig erachten

---

[1]) Vgl. Franc. Schmid, De inspir. n. 184.

— nicht bloß wie immer hinter dem Gedanken Gottes zurückgeblieben wäre, sondern vielmehr einen ganz verschiedenen oder gar widersprechenden Gedanken unterschoben hätte. In diesem Falle müßte man unumwunden gestehen: Soweit die gedachte Abweichung sich erstreckt, ist nicht der Hagiograph inspirirt, sondern das Buch[1]).

Die Annahme eines mehrfachen Literalsinns der heiligen Schrift lassen wir, als in unseren Tagen allgemein aufgegeben, ganz bei Seite und berücksichtigen bloß den sogenannten mystischen Sinn.

In dieser Hinsicht ist vor Allem die Eintheilung in Literalsinn und mystischen Sinn als complet zu betrachten, d. h. es kann zwischen beiden kein drittes Eintheilungsglied eingeschoben werden[2]). Dabei muß es als Axiom gelten, daß der mystische Sinn wesentlich auf dem Literalsinn sich aufbaut, und daher überall den Literalsinn als wahren Sinn, d. h. als einen wahrhaft von Gott intendirten und ausgesprochenen Gedanken voraussetzt. Folglich kann es keine Stelle ohne eigentlichen Literalsinn geben. Ebendarum muß man das, was den Parabeln, Fabeln und ähnlichen Behelfen der oratorischen oder dichterischen Rede als eigentlicher Gedanke zu Grunde liegt, für eine, allerdings mehr verborgene und künstliche, aber doch eigentliche Art von Literalsinn ansehen, denn sonst hätten wir ja Stellen ohne eigentlichen Literalsinn. Wer möchte auch wohl z. B. die rein materielle und fingirte Erzählung einer Fabel im Ernste für den eigentlichen Sinn der entsprechenden Rede gelten lassen? Man mag zwar immerhin für das, was man durch eine Fabel oder dergleichen Redeweisen eigentlich einzig zu sagen bezweckt, eine gewisse Mittelstellung zwischen Literalsinn und mystischem Sinne in Anspruch nehmen oder auch den fraglichen Sinn einfach einen mystischen nennen. Aber in diesem Falle sollte ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden, daß man es hier nicht mit dem mystischen Sinne im gewöhnlichen Verstande zu thun habe, und daß derartige Stellen ausnahmsweise des Literalsinnes in Wahrheit ganz entbehren; wenn man es nicht etwa vorzieht zu erklären, daß man an solchen Stellen, wiederum ganz ausnahmsweise, das als Literalsinn anzusehen beliebt,

---

[1]) Vgl. Joh. 11, 49 ff.; De inspir. n. 94. 96. 101. 292.
[2]) Vgl. De inspir. n. 180.

was im Grunde weder der Redende noch die Rede zu behaupten beabsichtiget und folglich, streng genommen, den Namen eines „Sinnes“ nicht verdiente[1]).

28. Zur Auffindung des richtigen Sinnes einer Schriftstelle steht nun dem katholischen Gelehrten im Allgemeinen ein doppeltes Mittel zu Gebote. Das erste, welches die Schriftauslegung mit der Auslegung jedes andern Buches gemein hat, liegt in der wissenschaftlichen Betrachtung des vorliegenden Textes unter Berücksichtigung des Zusammenhanges, des Zweckes und aller anderen für den Sinn einer Rede irgendwie maßgebenden Umstände. Den Inbegriff der hierher gehörigen hermeneutischen Momente nennt man, sowohl der Natur der Sache nach als namentlich im Gegensatz zum auctoritativen Erklärungsprincip, die innere Regel der Schriftauslegung. Da aber die heilige Schrift ein öffentliches Buch ist und für die Kirche Gottes in Sachen des Glaubens und der Sitten die Stelle eines Gesetzbuches vertreten soll; so kann sie, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, auch von den kirchlichen Lehrorganen authentisch ausgelegt werden und nicht wenige Stellen sind wirklich im Verlaufe der Jahrhunderte von der Kirche und ihrem Echo, den heiligen Vätern, in gedachter Weise ausgelegt worden. Und — was besonders zu beachten ist — hierin erfreut sich die Kirche nach katholischer Lehre eines weitgehenden und nach Umständen geradezu unfehlbaren Beistandes von Seite Gottes. Darauf beruht die sogenannte äußere Regel der biblischen Auslegung.

Wie von katholischen Gelehrten beide Momente sorgfältig zu berücksichtigen sind, so sollten dieselben auch stets wohl auseinander gehalten werden. Dies werden wir im Folgenden zu thun bestrebt sein. Für jetzt gestatte man uns noch, das Gesagte mit dem einen oder andern Beispiele zu beleuchten. Niemand wird daran zweifeln, daß gewisse dogmatische Texte, wie Matth. 16, 17 f.; 26, 26; Röm. 5, 12 ff. eine authentische Erklärung gefunden haben, an der — und möchten auch die inneren Schwierigkeiten noch so groß sein, durchaus nicht mehr zu rütteln ist. Bei anderen, ebenfalls dogmatischen Stellen, tritt die authentische Erklärung zwar nicht so apodiktisch auf,

---

[1]) De inspir. n. 180. 184. 220. 221.

scheint aber doch so weit vorgeschritten zu sein, daß der katholische Schriftausleger nicht mehr volle Freiheit beanspruchen kann, die hergebrachte Auslegung in Zweifel zu ziehen oder den inneren Momenten an letzter Stelle die Entscheidung zuzuerkennen. Als Beispiel möge die Verheißung des eucharistischen Lebensbrodes, Joh. 6, 48 ff., gelten. Auf der anderen Seite gibt es, wie von selbst einleuchtet, zahllose Stellen verschiedener Art, für die man eine authentische Erklärung vergebens sucht. Da führt nun die innere Auslegung allein die Herrschaft. Aber kann sich der Ausleger an solchen Stellen ganz der Laune und dem eigenen Geschmacke überlassen? Dies ist eine Frage, auf die wir in der Folge einzugehen haben.

29. Die Zeitschrift „La Controverse“ (III. 128) entnimmt dem apologetisch gehaltenen Werke Exposé de la doctrine catholique von Abbé Girodon folgende auf unseren Gegenstand bezügliche Sätze. „Die Bibel, die übrigens durchaus inspirirt ist und ohne Irrthum, ist wie sonst, so auch in wissenschaftlichen Dingen verschiedener Auslegungen fähig. Keine davon ist die Auslegung der Kirche, ja keine kann es sein, weil die Auctorität der Kirche über das Glaubens- und Sittengebiet nicht hinausreicht. Die Freiheit der Auslegung ist also, um das Mindeste zu sagen, eine bedeutende.“ Zur Begründung und näheren Charakterisirung dieser Freiheit wird beigefügt: „Nach Augustin ist Alles, was nicht eigentlich und direct die Liebe zu Gott und zum Nächsten zu fördern geeignet ist, im allegorischen und figürlichen Sinne zu nehmen.“ Wenn diese Worte in ihrer natürlichen Tragweite genommen werden[1]), so sind in ihnen folgende vier weittragende Sätze oder Behauptungen enthalten. Die Kirche 1) hat noch nie einen Text, der nicht eigentlich dogmatisch wäre, authentisch ausgelegt; ja 2) sie könnte dies nicht einmal thun. Sehen wir aber von jeder authentischen Erklärung ab, so ist 3) die Auslegung immer schwankend; und 4) namentlich an Stellen, welche im eigentlichen Sinne genommen für die Glaubens- und Sittenlehre in keiner Weise dienstbar gemacht werden können, fordert die echte Hermeneutik, daß man, mit

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 9 (1885), 143 f. Es läßt sich nicht verhehlen, daß der Zusammenhang bei Girodon manches in milderem Lichte erscheinen läßt. Daher gilt die folgende Bekämpfung in erster Linie der Sache.

Ausschluß des eigentlichen Sinnes, eine rein figürliche oder allegorische Auslegung suche. Dazu zwingt, so wird begründend beigesetzt, neben der Auctorität Augustins, der Zweck der heiligen Schrift, welcher bekanntlich einzig die religiöse Erbauung ist.

Diese Aufstellungen werden in „La Controverse“ (III, 129 ff. 140) energisch bekämpft. Wir schließen uns dieser Bekämpfung entschieden an, ohne uns jedoch in Allem an die Vorlage zu halten.

30. Die zwei ersten Behauptungen scheinen eine gewisse Stütze an dem Tridentinum zu finden, weil dasselbe dort, wo es die kirchliche Ueberlieferung und die Anschauung der heiligen Väter als bindende Norm der Schriftauslegung hinstellt, ausdrücklich die Beschränkung in rebus fidei et morum beisetzt. Es liegt also den fraglichen Behauptungen jedenfalls der richtige Doppelgedanke zu Grunde, daß 1) sich das positive Gebot des Tridentinums bloß auf dogmatische Stellen bezieht, und daß es 2) überhaupt nicht so leicht sein dürfte, in Dingen, welche mit Glauben und Sitten entweder in gar keiner oder nur in sehr ferner Beziehung stehen, irgendwo eine maßgebende authentische Erklärung ausfindig zu machen. Im Uebrigen müssen die fraglichen Sätze in der gegebenen Form entschieden als viel zu allgemein bezeichnet werden.

Mit dem ersten Satze beschäftiget sich „La Controverse“ derselbe bloß im Vorbeigehen, indem gelegentlich bemerkt wird, daß nicht durchaus unangreifbar erscheine. Zur Begründung dessen wird auf das erste Capitel der Genesis hingewiesen, das in seiner Art als authentisch ausgelegt zu betrachten sei (a. a. O. 140). Diese Begründung ist jedoch nichts weniger als überzeugend, weil einerseits der Schöpfungsbericht gewiß nicht ohne Weiteres gänzlich aus der Liste der dogmatisch verwendbaren Stellen gestrichen werden kann, und andererseits nicht gesagt ist, wie weit die angeblich authentische Erklärung des gedachten Capitels gehen soll.

Wir möchten bei Beurtheilung der zwei ersten Sätze von einer dreifachen Unterscheidung ausgehen. Vor Allem gibt es nämlich 1) Stellen, welche offenbar und in eminentem Sinne dogmatisch sind, dann Stellen, deren dogmatischer Charakter zwar nicht zu läugnen ist, aber weniger am Tage liegt, und

endlich Stellen, welche auf den ersten Blick als bloßes Beiwerk der Bibel erscheinen und daher das Glaubensgebiet direct keineswegs berühren[1]). Beispiele für die erste und letzte Classe liegen auf der Hand und sind (a. a. O. und hier n. 28) gelegentlich schon vorgebracht worden. In die zweite Classe wird man beispielsweise einzelne, untergeordnete Wunder des alten und neuen Testamentes zählen können. Ferner kann 2) die authentische Auslegung je nach Umständen entweder eine mehr oder weniger vollständige und positive, oder eine sehr unvollständige und mehr negative sein. Endlich 3) ist nicht zu vergessen, daß die vorliegende authentische Erklärung nicht immer den gleichen Grund theologischer Gewißheit für sich in Anspruch nimmt (Vgl. n. 28).

Die gegebenen Unterscheidungen vorausgesetzt, sind wir, was die erste Behauptung Girodon's betrifft, genöthiget zu gestehen, daß uns von Stellen der letzten Classe, d. h. ohne jeden dogmatischen Charakter, kein Beispiel einer wahrhaft positiv gehaltenen und noch viel weniger einer vollständig ausgeführten authentischen Erklärung bekannt ist. Anders verhält sich die Sache, wenn von Stellen der zweiten Classe, d. h. von nur untergeordneter dogmatischer Bedeutung sowie von einer mehr oder weniger unvollständigen oder gar nur negativ gehaltenen Erklärung die Rede ist, besonders wenn dafür nicht der höchste Grad theologischer Gewißheit, d. h. keine förmliche Definition, oder was einer solchen gleichkommt, gefordert wird. Als Beispiele können jene Stellen gelten, rücksichtlich derer sich die ganze kirchliche Ueberlieferung, um jeden Irrthum und jede Ungereimtheit von der heiligen Schrift ferne zu halten, gegen eine bestimmte Auffassung zu sträuben scheint[2]).

Gegen den zweiten Satz oder für das absolute Recht und die absolute Befähigung der Kirche, von jeder, auch der anscheinend gleichgiltigsten Stelle der Bibel eine authentische Erklärung zu geben, tritt „La Controverse" (a. a. O.) mit aller Entschiedenheit in die Schranken. Wir halten auch hier die oben gegebenen Unterscheidungen, und namentlich die zweite für

---

[1]) Vgl. den früheren Artikel S 152.

[2]) Vgl. I. Kön. 13, 1; Matth. 1, 1 ff.; Luc. 3, 23 ff. Hier hat man sich wieder daran zu erinnern, daß mit Rücksicht auf die kirchliche Lehre von der durchgängigen Irrthumslosigkeit der Bibel, jeder Stelle eine gewisse dogmatische Bedeutung zuzuerkennen ist.

höchst wichtig. Auf sie gestützt möchten wir, ohne uns in die weniger wichtige und heikle Frage nach dem absoluten Rechte und der absoluten Befähigung der Kirche, Stellen von rein weltlichem Inhalte positiv oder gar vollständig authentisch zu erklären, näher einzulassen, nur folgenden leicht beweisbaren und für alle Fälle vollständig genügenden Satz aufrecht halten: So oft zwischen einer beliebigen an und für sich noch so gleichgiltigen Stelle der heiligen Schrift einerseits und dem Interesse des Glaubens und der Sitten andererseits irgendein Zusammenhang auftaucht — und wäre es auch nur die Nothwendigkeit zu zeigen, daß die heiligen Bücher nirgends der gesunden Vernunft und der wissenschaftlichen Forschung oder sich selbst widersprechen — ebenso oft ist die Kirche berechtiget und in der Lage, eine für den genannten Zweck ausreichende authentische Auslegung der fraglichen Stelle zu geben. Hiermit sind die zwei ersten Sätze Girodon's auf ein bescheidenes Maß von Wahrheit zurückgeführt.

31. Nach der dritten Behauptung soll die Schriftauslegung, von der authentischen Erklärung der Kirche abgesehen, immer schwankend bleiben. Diese Behauptung müssen wir in ihrer Allgemeinheit mit voller Entschiedenheit zurückweisen. Der Grund davon ist höchst einfach. Oder weist die menschliche Sprache nicht Sätze auf — und solche finden sich auch in den heiligen Büchern auf jeder Seite — deren Sinn durchaus klar und keiner Umdeutung fähig ist? Man lese z. B. nur das erste Capitel des Buches Judith und urtheile selbst, ob dessen Worte und Sätze, namentlich soweit sie geographische und historische Notizen enthalten, in ihrem Sinne schwankend sind, oder ob sie, mit Ausschluß der nächstgelegenen Erklärung, eine andere rein figürliche oder allegorische Deutung zulassen. Sollte Jemand geneigt sein, hinter diesen Dingen eine allegorische Bedeutung zu suchen und sollte ihm — was wir nicht glauben — dieser Versuch auch gelingen; so möge er sich daran erinnern, daß nach dem Gesagten (n. 27) der mystische oder allegorische Sinn allzeit den Literalsinn als wahren, in sich bestehenden Sinn voraussetzt. Wem also der Text als unverfälscht und die Schrift in allen ihren Theilen als inspirirt gilt, der wird nicht in Abrede stellen können, daß wir es hier mit gewissen historischen und geographischen Notizen zu thun haben, die der

katholische Forscher nicht umgehen kann. Wahr ist nur, daß von den drei Erfordernissen zur vollen Gewißheit — wir meinen die Unfehlbarkeit der Bibel, die Unverfälschtheit des Textes und die richtige Auslegung — wie das vorletzte, so auch das letzte hinsichtlich der fraglichen Stellen keine höhere Bürgschaft aufzuweisen hat, als die der menschlichen Vernunft[1]).

Auf die Begründung dieser Sätze, welche dem ausschließlich religiösen Zwecke der Bibel entnommen ist, gibt der frühere Artikel (S. 153) die genügende Antwort. So erübriget noch eine Aufklärung in Betreff der angezogenen Regel des heiligen Augustin. Diesbezüglich könnte vor Allem gesagt werden: Wenn dieselbe wirklich in ihrer vollen Allgemeinheit und zugleich in ihrer ganzen Bestimmtheit und Ausschließlichkeit genommen werden soll, in welcher sie in der beanstandeten Behauptung vorliegt; so müssen wir sie, als der Wahrheit allzu offen widersprechend, ohne Umschweife fallen lassen. Aber schon aus diesem Umstande allein ist zu schließen, daß Augustin seiner Regel wohl schwerlich eine so weittragende Bedeutung zu geben beabsichtigte. Dies sucht „La Controverse“ vor Allem aus dem Contexte nachzuweisen und dann aus der ganzen Auslegungsmethode des großen Kirchenlehrers noch mehr zu bekräftigen. Wir möchten hierüber also urtheilen. Die fragliche Regel kann naturgemäß

---

[1]) Ein anderes Beispiel haben wir, die Echtheit der Zahlen in der Vulgata oder Septuaginta vorausgesetzt, an der Stammtafel der Patriarchen bis auf Abraham (Genes. Cap. 5 und 11). Für diese Stammtafel, mit Uebergehung des natürlichen Sinnes, eine mystische Auslegung suchen zu wollen, wagen wir als eine Abgeschmacktheit zu bezeichnen. Wir haben es also jedenfalls mit einer chronologischen Zählung zu thun. Die für andere ähnliche Stammtafeln z. B. Matth. 1, 1 zulässige Bemerkung, es könnten mehrere Mittelglieder ausgelassen sein, kann bei der Beschaffenheit der vorliegenden Stammtafel das Alter unseres Geschlechtes wegen der eigenthümlichen Zahlenangabe nicht als länger erscheinen lassen. Denn mag auch z. B. Enos nicht der unmittelbare, sondern bloß der mittelbare Sohn, d. h. Enkel oder Urenkel Seths gewesen sein; so ist man nach dem bestehenden Texte immer noch zur Annahme gezwungen, daß Seth zur Zeit als Enos das Licht der Welt erblickte, gerade hundert und fünf Jahre alt gewesen sei. Die Rechnung bleibt also immer die gleiche. Es scheinen sich mithin Viele die Sache hier zu leicht zu machen (Vgl. Girodon a. a. O., S. 73). Andere, das profane Gebiet berührende Notizen mag man vag und für wissenschaftliche Zwecke wenig verwendbar finden; ganz ignoriren darf sie der gläubige Gelehrte keineswegs.

nur für solche Stellen gegeben sein, welche einerseits als in sich dunkel und zweideutig erscheinen und andererseits eine mehr künstliche oder figürliche Deutung, mit Uebergehung der wörtlichen und nächstgelegenen, nicht geradezu ausschließen. Ferner denkt man bei dieser Regel naturgemäß an solche Stellen, von welchen es nicht auf den ersten Blick klar ist, daß sie den Interessen des Glaubens und der Sitten direct in keinerlei Weise dienstbar gemacht werden können. Demgemäß wird noch eine große Anzahl von Stellen übrig bleiben, bei denen in beiden Stücken das gerade Gegentheil der Fall ist und daher an eine Anwendung der besagten Regel nicht gedacht werden kann. Diese Auffassung wird auch durch einen Blick auf die Beispiele, welche von Augustin zur Beleuchtung seiner Regel angezogen werden, vollauf bestätiget[1]).

32. Hieraus ergibt sich die Verwerflichkeit des allgemeinen Grundsatzes: In nicht religiösen oder rein wissenschaftlichen Dingen kann man es bei der Schriftauslegung nie zu einem sichern Resultate bringen; oder abgesehen von der authentischen Auslegung der Kirche, welche sich mit rein wissenschaftlichen Dingen in keinerlei Weise beschäftiget, ist man immer befugt, an Stellen, welche scheinbare Schwierigkeiten bereiten, die nächstgelegene Auslegung durch eine figürliche oder allegorische zu ersetzen. Nun erhebt sich aber die weitere Frage: Kann der angezogene Grundsatz nicht wenigstens in einem sehr beschränkten Sinne aufrecht erhalten werden oder findet derselbe nicht vielleicht gerade auf jene Stellen Anwendung, um die es sich hier hauptsächlich handelt oder, um noch concreter zu reden: Läßt nicht vielleicht der anscheinend geschichtliche Bericht über die Schöpfung, die Sündfluth, den Thurmbau von Babel und die Zerstreuung der Völker oft eine gar vielfache, zum Theile rein

[1]) Nicht ganz billigen können wir es, wenn in der Controverse (a. a. O. 131), um die obwaltende Schwierigkeit leichter zu beseitigen, die positive Fassung, welche die besprochene Regel bei Augustin besitzt, ohne Weiteres mit der negativen verwechselt wird. Es ist nicht ganz das Gleiche, zu sagen: So oft ein Satz dem Glauben und der Sittenlehre in keinerlei Weise dient, muß man eine figürliche Auslegung suchen, und zu behaupten: Wo die wörtliche Auslegung mit dem Glauben oder der Sittenlehre in Conflict geräth, muß eine andere Erklärung ausgemittelt werden

figürliche oder allegorische Deutung zu, sodaß in Folge dessen hierin jeder Berührungspunkt mit den weltlichen Wissenschaften aufgehoben erschiene?

Hier sind wir, wie uns scheint, bei dem eigentlichen Kernpunkte der Discussion über die Methode und Freiheit der Schriftauslegung angelangt. Wahrscheinlich wollte auch Girodon in seinen so allgemein gehaltenen Worten nur eben das sagen. Sicher folgen dieser Anschauung mehr oder weniger Gelehrte wie Lenormant, wenn sie die ersten eilf Capitel der Genesis für Legenden oder Mythen erklären, in welchen bloß der Kern als geoffenbarte Wahrheit zu betrachten ist, das Uebrige aber als leere Einkleidung und rein menschliche Zuthat angesehen werden kann[1]).

Andere Gelehrte suchen auf anderem Wege der freien Auslegung Raum zu schaffen. So z. B. meinen sie, man könne, ohne der Inspiration oder der kirchlichen Auslegung, oder auch der richtigen Auslegungsmethode überhaupt zu nahe zu treten, in dem mosaischen Schöpfungsberichte jedes Nacheinander von Tagen oder Schöpfungsperioden fallen lassen; der bekannten Theorie Darwins von Seite der Bibel freien Lauf gewähren; die Sündfluth auf einen kleinern oder größern Theil der Erdoberfläche beschränken u. dgl.[2]). In der zu Mailand erscheinenden Zeitschrift La Sapienza werden in einem Artikel aus der Feder Stopani's diesbezüglich die Gelehrten mit besonderer Rücksicht auf die Auslegung des Schöpfungsberichtes in Literalisten oder Traditionalisten, Concessionisten, Concordisten und Idealisten eingetheilt[3]). Wir besprechen zuerst die mythischen Auffassungsversuche; dann werden wir aus-

---

[1]) Vgl. Controverse III. 125. 500 f.; Stimmen aus Maria-Laach 1881, S. 348 ff., 448 ff.; diese Zeitschrift 1881, S. 386. Wie sich bald zeigen wird, berührt die Mythentheorie nicht bloß die Methode der Schriftauslegung, sondern auch die Lehre von der Inspiration selbst. So hätte diese Theorie schon im früheren Artikel berücksichtiget werden können. Indessen steht hier jedenfalls die Frage nach der Methode der Auslegung im Vordergrunde. Daher nehmen wir erst hier auf diese Theorie ausdrücklich Rücksicht; besonders da es, was die Inspiration selbst anbelangt, nicht schwer erscheint, das im Allgemeinen Gesagte auf diese besondere Theorie anzuwenden.

[2]) Vgl. Schäfer a. a. O., S. 109. 277 f.

[3]) Vgl. Annal. de philos. chréti. 1884, 468 ff.; diese Zeitschrift 1882, S. 182 ff.

führlicher auf die soeben aufgezählten exegetischen Richtungen zurückkommen.

33. Um vorliegenden, nicht wenig verwickelten Knäuel von Ansichten über das Vorhandensein von Mythen und die Freiheit der Auslegung leichter zu entwirren, stellen wir einige hierher gehörige und allgemein giltige Grundsätze der Hermeneutik an die Spitze. Dieselben fixiren das Verhältniß zwischen Wort und Gedanken in der menschlichen Rede überhaupt und finden daher auf das gesprochene und geschriebene, göttliche und rein menschliche Wort gleichmäßig Anwendung.

Erster Grundsatz: Soll die Rede in vollem Sinne wahr sein, so muß sie 1) sich solcher Worte bedienen, aus denen man, der Natur der menschlichen Sprache und Sprachauffassung gemäß, den Gedanken des Sprechenden entweder mit voller Bestimmtheit herauszufinden oder wenigstens irgendwie zu errathen vermag; überdies muß 2) der fragliche Gedanke in sich richtig, d. h. der objectiven Wirklichkeit entsprechend sein. — Die Richtigkeit dieses Grundsatzes liegt am Tage.

Zweiter Grundsatz: So lange man keinen hinreichenden Grund für das Gegentheil zu entdecken vermag, ist es natürlich, daß man dem Sprechenden, wenn die Rede irgendwie dunkel oder mehrdeutig erscheint, am liebsten den nächstgelegenen Sinn unterlegt. — Auch für diesen Grundsatz wird niemand eine weitere Erklärung oder Begründung fordern.

Dritter Grundsatz: Wie es jedoch nicht durchaus geboten ist, daß der Gedanke des Sprechenden immer ganz auf der Hand liege, so kann man auch nicht unter allen Umständen berechtiget sein, durchaus beim allernächsten Sinne stehen zu bleiben und für den Fall, daß der gedachte Sinn der objectiven Wahrheit nicht entspricht, die Anklage auf Lüge oder Irrthum zu erheben. — Zur Begründung und näheren Erklärung dieses Satzes mag Folgendes dienen. Es ist, wie man im Leben hundertmal beobachtet, nicht gegen jede Regel und Gewohnheit der menschlichen Rede, sich mitunter dunkel oder mehr oder weniger verdeckt auszudrücken. Zudem wird nicht selten durch die Absicht des Sprechenden, sowie durch den Zusammenhang und verschiedene andere Umstände der Rede die Vermuthung und Berechtigung nahe gelegt, die Worte nicht im allernächsten Sinne aufzufassen. Es könnte also je nach Umständen vernunftwidrig und ungerecht sein, wenn man durchaus am nächstgelegenen Sinne einer Rede festhalten wollte[1]).

Vierter Grundsatz: Sind endlich die Worte von der Art, daß sie entweder dem Gedanken des Sprechenden widerstreiten oder nach menschlicher Anschauung durchaus keinen anderen als einen der objectiven Wahr-

[1]) Vgl. Patritii de interpretatione Scripturarum Sacrarum l. 1. n. 262 sqq.

heit entgegengesetzten Sinn zulassen; so muß die Rede entweder als lügenhaft oder als unrichtig bezeichnet werden. — Auch dieser Grundsatz scheint uns durchaus unanfechtbar zu sein. Nur muß man festhalten, daß es uns hier der Hauptsache nach nicht um die Wahrheit des subjectiven Denkens sondern um die objective Wahrheit der vorliegenden Rede zu thun ist, bei der, wo die Worte in sich genommen keine andere als eine der objectiven Wirklichkeit widersprechende Deutung zulassen, weder der Zweck des Sprechenden noch der Zusammenhang noch sonst etwas den Thatbestand des Irrthums zu beseitigen im Stande ist.

Nun ist die Bibel in menschlicher Sprache abgefaßt[1]). Daher müssen die aufgestellten Grundsätze nothwendig auch für sie gelten. Am ehesten könnte die Anwendung des dritten Grundsatzes einer Beanstandung unterliegen, d. h. es könnte vielleicht jemand behaupten wollen, in der Bibel müsse der Sinn entweder immer offen daliegen oder man müsse bei ihr immer an dem nächstgelegenen Sinn festhalten. Indessen um einen solchen des Irrthums zu überführen, braucht man nur auf die vielen und zum Theile nicht geringen Schwierigkeiten hinzuweisen, welche die Bibel auch in dogmatischer Beziehung bietet[2]). Um wie viel mehr wird also der fragliche Grundsatz auf Stellen von mehr gleichgiltiger Natur Anwendung finden[3])? Daher mahnt der hl. Augustin wiederholt[4]), besonders bei Auslegung von mehr gleichgiltige Dinge enthaltenden Sätzen, zur größten Vorsicht. Ihm schließt sich auch der hl. Thomas an[5]). Dabei ist noch besonders zu beachten, daß die heilige Schrift, besonders in gleichgiltigen Dingen, der volksläufigen Ausdrucksweise sich zu bedienen pflegt[6]). An der Hand der aufgestellten

---

[1]) Vgl. Augustin. De civ. Dei l. 18. c. 6. De Trinit. l. 1. c. 11. n. 23.
[2]) Vgl. Matth. 19, 9; Mark. 13, 32; Joh. 14, 28 u. s. w.
[3]) Vgl. De inspir. n. 288 sqq.
[4]) De Genes. ad lit. l. 2. c. 18. n. 38.
[5]) 1 p. q. 68. a. 1. et 3.
[6]) Hier finden wir für nothwendig, von Neuem auf eine anderswo (n. 27) gemachte Bemerkung hinzuweisen. Sollte sich nämlich zwischen dem Gedanken, welchen Gott mit einer bestimmten Phrase der heiligen Schrift verbinden wollte, und dem Gedanken, der dem Hagiographen dabei vor Augen schwebte, eine Verschiedenheit oder gar ein Widerspruch herausstellen; so müßte man in der Frage nach der Irrthumslosigkeit der Bibel nicht auf den Gedanken des Hagiographen, sondern auf den Gedanken Gottes, als des eigentlichen Verfassers der Bibel, Rücksicht nehmen.

Grundsätze sind wir in der Lage, zunächst die vorgetragene Mythentheorie zu beurtheilen.

34. Um in diesem wichtigen Punkte allseitige Aufklärung zu erzielen, stellen wir eine doppelte Frage. 1) Erscheinen Mythen oder Legenden mit der Inspiration eines Buches unter jeder Voraussetzung als unverträglich? 2) Sind im Verneinungsfalle Mythen oder Legenden auch in einem Buche von der Gestalt unserer Bibel zulässig und kann die gedachte Theorie namentlich auf die ersten Capitel der Genesis Anwendung finden?

Zur Beantwortung dieser Fragen ist es höchst zuträglich, den Begriff des Mythus oder der Legende genau festzustellen. Bekanntlich hat der Mythus die äußere Form einer geschichtlichen Erzählung, ohne daß man es in Wirklichkeit mit einer historischen Thatsache zu thun hat[1]). Dadurch also, daß die erzählte Thatsache eine rein fingirte ist, fällt der Mythus einerseits mit der Fabel, Allegorie und Parabel zusammen, unterscheidet sich aber andererseits von der historischen oder historisch-typischen Erzählung. Letztere nämlich enthält eine wirkliche Begebenheit, der jedoch zugleich eine geheimnißvolle Bedeutung innewohnt. Daher wird die typische Erzählung aus einem zweifachen Grunde vorgebracht, nämlich einmal wegen ihrer selbst und dann wegen ihrer höheren Bedeutung. Als unterscheidendes Merkmal zwischen Mythus und zwischen Fabel, Allegorie oder Parabel hat Folgendes zu gelten: Der Mythus tritt äußerlich mehr oder weniger in der Form eigentlicher Geschichte auf. Daher ist auch die erzählte Begebenheit mehr oder weniger an ein bestimmtes historisches oder vorhistorisches Zeitalter, an bestimmte geographische Oertlichkeiten und eigens benannte Persönlichkeiten geknüpft. In Folge dessen findet der Mythus sein eigentliches Gebiet im grauen Alterthum. Bei der Fabel, Allegorie und Parabel ist gewöhnlich das gerade Gegentheil der Fall, indem sie in der Regel jedes Scheines einer historischen Unterlage entbehren. Daher liegt bei ihnen das Erdichtete der ganzen Sache gewöhnlich vollkommen auf der Oberfläche. Mit den genannten Eigenthümlichkeiten des Mythus hängt auch die weitere Thatsache zusammen, daß der Mythus in der Regel nicht über Nacht, noch von einer einzelnen Person zu einem bestimmten, selbstgewählten Zwecke ersonnen, sondern im Volke nach und nach aus gewissen volksthümlichen Ideen und dunkeln, halb historischen Erinnerungen herausgebildet wird und in Folge dessen dem Volke selbst und vielleicht auch dem gebildeten Erzähler mehr oder weniger als geschichtliche Thatsache gilt, während seine tiefere Bedeutung den Meisten gänzlich unbekannt und allen mehr oder weniger dunkel bleibt. Auch hierin zeigen wieder

[1]) Der Umstand, daß dem Mythus vielleicht mitunter ein winziger, nicht mehr loszuschälender Kern historischer Wahrheit zu Grunde liegt, muß als mehr zufällig angesehen werden. Sonst würde ja der Mythus zur Geschichte, wenn auch zur weniger verläßlichen Geschichte werden.

Fabel, Allegorie und Parabel ganz entgegengesetzte Eigenschaften[1]). Nach den gegebenen Erklärungen können wir zu den oben gestellten Fragen zurückkehren.

35. Auf die erste, ganz allgemeine Frage geben wir folgende Antwort: Unter entsprechenden Voraussetzungen besteht zwischen dem Vorhandensein von Mythen und der Inspiration eines Buches kein absoluter Widerspruch. Zuerst müssen die geforderten Voraussetzungen näher bezeichnet werden; daraus wird sich dann die Richtigkeit des aufgestellten Satzes von selbst ergeben. Vor Allem darf nun also die Erzählungsweise des Buches nicht von der Art sein, daß dadurch die vorgetragenen Begebenheiten unabweislich als historische Thatsachen hingestellt erscheinen. Die Berechtigung und Nothwendigkeit dieser Forderung ergibt sich aus der durch die Inspiration bedingten, allseitigen Irrthumslosigkeit eines inspirirten Buches im Zusammenhalte mit dem ersten und vierten der oben (n. 33) aufgestellten Grundsätze. Ja, es müßten sich, um Mythen annehmen zu können, des Weiteren im inspirirten Texte gewisse Anhaltspunkte finden, aus denen man mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auf mythischen Charakter der fraglichen Erzählungen schließen könnte. Ferner müßte der ganzen Erzählung nicht bloß eine harmonische und durchaus würdige Bedeutung zu Grunde liegen, sondern diese Bedeutung müßte auch für den denkenden Menschengeist irgendwie erkennbar sein. Diese zweite Forderung fußt theils im Begriffe des Mythus, theils in dem Zwecke, welchen ein inspirirtes Buch nothwendig haben muß.

Daran schließen wir folgende weitere Betrachtung. Wie der mythische Charakter der fraglichen Erzählungen und ihre

---

[1]) Von dem Mythus im beschriebenen Sinne ist die Legende in Ansehung unseres Zweckes nicht wesentlich unterschieden. Dabei setzen wir mit den Gegnern voraus, daß von einer Legende die Rede ist, welche sich zwar äußerlich als wirkliche Geschichte gibt, innerlich aber des eigentlichen historischen Gehaltes entbehrt und rein symbolischen Charakter hat. Daraus ergibt sich, daß dasjenige, was wir vom Mythus sagen, auch von der Legende gelten muß. Es ist also mit der bloßen Bemerkung, daß man nicht von Mythen, sondern von Legenden zu reden beabsichtige, wenig oder nichts geholfen. Die Frage ist der Hauptsache nach diese: Haben wir es in den ersten Capiteln der Genesis mit wirklicher Geschichte zu thun oder nicht? (Vgl. Controv. III. 500.)

innere Bedeutung dem Volke, zu dessen Gebrauche das inspirirte Buch bestimmt ist, nach dem Gesagten nicht ganz unbekannt bleiben dürfte, so müßten diese Dinge um so mehr den von Gott berufenen Lehrern der Menschheit, und wenn nicht bloß von einem inspirirten Buche, sondern auch von einem inspirirten Hagiographen die Rede sein soll, auch dem Hagiographen selbst mit ziemlicher Klarheit zum Bewußtsein kommen.

Unter diesen Voraussetzungen scheint uns also das Vorhandensein von Mythen mit der Inspiration eines Buches im Allgemeinen nicht durchaus unverträglich zu sein. Sollte jemand dies in Zweifel ziehen, so würden wir ihn auf die in der Bibel vorkommenden Parabeln verweisen und fragen, ob er unter den angeführten Voraussetzungen zwischen Parabel und Mythus mit Rücksicht auf unsere Frage einen wesentlichen Unterschied zu entdecken vermöge. Uebrigens haben wir uns bei Beantwortung der ersten Frage nicht zwecklos länger aufgehalten; denn durch das Gesagte ist die Beantwortung der zweiten Frage, auf die schließlich Alles ankommt, vollkommen vorbereitet.

36. Wie steht es also in der Wirklichkeit? Finden sich in der Bibel wirklich mythische oder legendenhafte Erzählungen und haben namentlich die ersten Capitel der Genesis ganz oder theilweise einen rein mythischen und nicht bloß historisch-typischen Charakter? Wir müssen diese Fragen mit „Controverse" (a. a. O. 127. 128) auf das Entschiedenste verneinen.

Unter den Gründen, welche wir für unsere Ueberzeugung anzuführen in der Lage sind, findet sich vor Allem ein innerer von durchschlagender Bedeutung. Die Erzählungen nämlich, welche nach dem Urtheile gewisser Forscher Mythen sein sollen, tragen durchaus das Gepräge wirklicher Geschichte an sich. Mithin fehlt das erste der soeben aufgestellten Erfordernisse gänzlich, und wir hätten in Folge dessen kraft des letzten von den oben (n. 33) aufgestellten Grundsätzen keinen Ausweg, den inspirirten Text von jedem Irrthum freizusprechen. Ferner erscheint es uns, besonders wenn es sich um größere Partieen handelt, geradezu unmöglich, nach Ausschluß der historischen Wahrheit für Alles und Jedes, was uns im heiligen Texte begegnet, eine würdige und harmonische, mythen- oder legendenartige Bedeutung ausfindig zu machen. So müßte man im

heiligen Texte, wegen Ermangelung des zweiten Erfordernisses, gar Vieles für gänzlich unnütz und bedeutungslos erklären[1]).

Dazu kommen äußere Gründe von nicht geringerem Gewichte. Die rein mythische Auffassung widerspricht nämlich ganz entschieden der allgemeinen kirchlichen Anschauung, wie uns dieselbe in den heiligen Vätern, gläubigen Schriftauslegern und katholischen Theologen entgegentritt. Ja noch mehr: Andere Hagiographen des alten Bundes, die Apostel und Christus selbst berufen sich gelegentlich auf manches, was in dem fraglichen Abschnitte der Genesis erzählt wird, als auf streng historische Thatsachen[2]). Dabei vergesse man nicht, daß die betreffenden Partieen der Genesis in Bezug auf unsere Frage, sowohl der Natur der Sache als auch der Anschauung der Gegner nach, offenbar als solidarisch zu betrachten sind[3]).

Frägt man schließlich, in welchem Grade die Mythentheorie verwerflich erscheine, so sagen wir in Kürze Folgendes. So lange man nur ganz im Allgemeinen redet oder wenn die Abschnitte, die man als mythisch zu bezeichnen beliebte, von sehr dunkler Natur und geringerer Bedeutung sind; kann man sich damit begnügen, die fragliche Anschauung als eine durchaus unhaltbare und unwahrscheinliche zu bezeichnen. Wird aber der mythische Charakter gewissen, wichtigeren Partieen z. B. der Erzählung vom Baume des Lebens, von dem Sündenfalle u. s. w. oder überhaupt dem ganzen großen Abschnitte

---

[1]) Dies ist der Grund, warum uns die vorliegende Theorie, wie wir schon früher gelegentlich bemerkten, nicht bloß die Auslegungsmethode, sondern auch die Lehre von der Inspiration selbst zu berühren scheint. Man käme nämlich auf diesem Wege am Ende wieder auf den Gedanken zurück: Nur das ist inspirirt und positiv von Gottes Geist gewollt und beeinflußt, was für Glauben und Sitten verwendbar erscheint (Vgl. diese Zeitschrift 1881, S. 386).

[2]) Vgl. Weish. Cap. 10; Ekkli. Cap. 44; Matth. 19, 4 ff.; Hebr. Cap. 11; II. Petr. 2, 5.

[3]) Bei den Erzählungen der heiligen Schrift, welche allgemein als Parabeln oder Gleichnisse angesehen werden, macht man in Allem die entgegengesetzten Beobachtungen. Daher kann ein Vergleich mit diesen dem Gesagten nur zur Bestätigung dienen. Bei manchen Erzählungen, wie vom armen Lazarus, bleibt es zweifelhaft, ob sie als typische Erzählungen oder als reine Parabeln zu fassen sind. Daß die sogenannte idealistische Auffassung des Hexaemeron mit der gegenwärtigen Mythentheorie nichts gemein hat, wird sich in der Folge zur Genüge zeigen.

von der Urgeschichte der Menschheit zugeschrieben, so dürfte diese Theorie je nach Umständen einer milderen oder schärferen, theologischen Censur nicht unwerth sein. Der Grund dafür liegt vor Allem in der oben erwähnten traditionellen Auffassung der Kirche, über welche sich in so wichtigen Sachen der gläubige Katholik nie und nimmer hinaussetzen darf. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß die Unantastbarkeit der herkömmlichen Auslegung im einzelnen Falle nach der Wichtigkeit der Sache und ihrer inneren Beziehung zum Glauben, sowie nach dem Grade der Allgemeinheit und Entschiedenheit der entsprechenden Vertreter zu bemessen ist. Dies sind Dinge, welche jedes Mal im Einzelnen untersucht werden müssen, so oft der Grad der Verwerflichkeit einer gewissen, allzu freien Auslegung im Besondern festgestellt werden soll. Doch für unsern Zweck genügen diese allgemeinen Andeutungen.

37. Es erübriget noch die letzte Frage, welche also lautet: Wie groß ist also in Wirklichkeit die Freiheit, deren sich ein katholischer Forscher, nach Ausschluß der Mythentheorie, bei Auslegung der Schrift im Allgemeinen, und in rein wissenschaftlichen Dingen insbesondere, bedienen kann? Wir fassen hier, um die Sache anschaulicher zu machen, bestimmte Beispiele und vorzüglich das Hexaemeron ins Auge, ein Gegenstand, der in unseren Tagen mit Vorliebe besprochen wird. Es ist dieses Vorgehen um so zulässiger, weil es nicht viele Schwierigkeit macht, das diesbezüglich Gesagte auf ähnliche Dinge anzuwenden.

Indem wir also zu den oben (n. 32) bezeichneten, exegetischen Richtungen zurückkehren, wollen wir dieselben vor Allem genauer charakterisiren.

Unter Literalisten oder exegetischen Traditionalisten müssen, wenn man beim Namen bleibt, solche Gelehrte verstanden werden, welche, so lange es anders angeht, an der herkömmlichen Erklärung und am strengen Literalsinn festhalten. Wendet man dies auf den Schöpfungsbericht an, so wird man in dieser Anschauung bei sechs zeitlich und unmittelbar aufeinander folgenden Schöpfungstagen stehen bleiben, welche den gewöhnlichen Tagen durchaus gleich oder analog zu denken sind. Dabei kann man sich auf zwei exegetische Grundsätze stützen. Der erste fällt mit dem zweiten von den oben (n. 33) aufgestellten zusammen und kann also formulirt werden: Gewiß ist es, wenn nicht einzig zulässig, so doch höchst angemessen, bei Auslegung des Wortes Gottes, so lange es nicht unmöglich

erscheint, beim nächstgelegenen d. h. beim strengen Wortsinn stehen zu bleiben. Der zweite hierher gehörige Grundsatz lautet: Der gläubige Gelehrte soll ohne Nothwendigkeit die herkömmliche und von den heiligen Vätern überlieferte Auslegung nicht verlassen.

Concessionisten kann man jene nennen, welche es sich zum Grundsatze gemacht haben, der weltlichen Wissenschaft von Seite der Bibel die größtmögliche Freiheit zu gestatten. Zur Rechtfertigung dieses Standpunktes kann der Grundsatz angezogen werden: Ohne zwingenden Grund soll man die Freiheit des Menschen nirgends beschränken, und am allerwenigsten im Forschen nach der Wahrheit.

Mit dem Namen Concordisten kann man im Allgemeinen solche Gelehrte bezeichnen, welche, gewisse Resultate der Bibelauslegung und der menschlichen Forschung als unanfechtbar vorausgesetzt, zwischen beiden vollen Einklang nachzuweisen bemüht sind. Indessen um dem Begriffe des Concordismus im gewöhnlichen Sinne näher zu kommen, müssen die fraglichen Resultate etwas genauer bestimmt werden. Als solche könnten z. B. auf Seite der Bibelauslegung folgende Aufstellungen gelten: Unter den sechs Tagen des Schöpfungsberichtes sind durchaus sechs aufeinander folgende Zeitabschnitte zu verstehen, von denen jeder eine Neuschöpfung und die entsprechende Weiterentwickelung des Neugeschaffenen in sich schließt, wenn man auch aus dem Bibeltexte die Dauer der fraglichen Perioden in keiner Weise näher zu bestimmen im Stande ist. Diese Anschauung wird noch schärfer fixirt, wenn man hinzusetzt: Ferner müssen die sechs Momente der Neuschöpfung und kosmischen oder tellurischen Entwicklung genau in der vom heiligen Texte eingehaltenen Reihenfolge sich verwirklicht haben. Als nicht abzuweisendes Ergebniß der wissenschaftlichen Forschung könnten z. B. folgende Sätze hingestellt werden: Das Weltall und mit ihm unsere Erde haben sich durch einen natürlichen Entwicklungsprozeß aus der Urmaterie herausgebildet. Dazu ist eine unberechenbar lange Zeit erfordert gewesen. Das Pflanzenreich tritt Jahrhunderte vor dem Thierreiche und letzteres wieder weit vor dem Menschen auf u. dgl. Um den Grund der Berechtigung des concordistischen Verfahrens im Allgemeinen kann man nicht verlegen sein. Er liegt in der unumstößlichen Wahrheit, daß Vernunft und Glaube sich nicht widersprechen können. In exegetischer Beziehung im Besonderen ist für die Concordisten vorzüglich eine doppelte Betrachtung maßgebend. Auf der einen Seite nämlich läßt der mosaische Schöpfungsbericht den Charakter zeitlicher Aufeinanderfolge kaum verkennen; andererseits scheint der vom heiligen Texte gebrauchte Ausdruck „Tag" nach biblischem Sprachgebrauche eine freiere Deutung keineswegs auszuschließen.

Dabei gibt es Gelehrte von großem Namen, nach welchen selbst der im gedachten Sinne erweiterte Rahmen des mosaischen Berichtes für die Resultate der wissenschaftlichen Forschung noch viel zu enge ist. Dies wäre z. B. offenbar der Fall bei der Annahme, daß Thiere und Pflanzen nach der wissenschaftlichen Forschung durchaus gleichzeitig uns entgegentreten, daß die Entwicklung der Pflanzen, sei es im Allgemeinen, sei es mit regelmäßigen Jahresringen, ohne Sonne durchaus undenkbar sei u. dgl. Solche Gelehrte sind gezwungen, den beschriebenen, concordistischen Standpunkt entweder ganz oder theilweise zu verlassen. Thun sie ersteres, so

gehen sie zu den Idealisten über; im zweiten Falle sind sie darauf angewiesen, eine gewisse Vermischung des concordistischen Systems mit dem idealistischen zu versuchen, was je nach Umständen und Neigung auf verschiedene Weise geschehen kann[1]).

Der Idealismus endlich, von dem man fast nur in Bezug auf das Hexaemeron ernstlich und verständlich reden kann, huldiget folgender Anschauung. Das erste Capitel der Genesis hat keinen anderen Zweck, als an dem großen Schöpfungswerke, wie es vor uns steht, ohne Rücksicht auf die Ordnung, in der es entstanden, sechs Hauptmomente hervorzuheben, welche nicht sofast nach wissenschaftlicher Classification, als vielmehr nach allgemeiner menschlicher Anschauung an ihm gefunden werden. Daher ist man nicht im Mindesten gezwungen, beim Lesen des mosaischen Berichtes an sechs zeitlich aufeinander folgende Schöpfungsperioden und noch viel weniger an sechs gewöhnliche Tage zu denken. Aber woher, so frägt man bei dieser Darlegung fast unwillkürlich, woher die Erwähnung von sechs Tagen; woher die augenfällige Betonung des Nacheinander im Berichte? Diese Bedenken sollen in Folgendem ihre Lösung finden. Der Text ist für jedermann, also auch für den Ungebildeten berechnet; daher ist die Darstellung möglichst anschaulich. Wer aber weiß nicht, daß man bei Beschreibungen, um recht anschaulich zu werden, das Nebeneinander und Ineinander in ein Nacheinander auflöst? Dabei will man durchaus nicht behaupten, daß dem Nacheinander in der Darstellung auch ein Nacheinander in der Wirklichkeit entspricht. So könnte z. B. jemand, um die Verdienste eines Bibliothekars recht faßlich und markirt darzulegen, also reden: Er ist es, der den Werth dieser Bibliothek begründet hat. Denn vor Allem hat er dieselbe mit fast unzähligen und dabei durchaus ausgesuchten Werken bereichert. Dann sorgte er überall für die besten Ausgaben. An dritter Stelle ordnete er Alles auf die zweckmäßigste Weise. Endlich legte er die trefflichsten Kataloge an. Die ausdrückliche Zählung der hervorgehobenen Momente erscheint so im Schöpfungsberichte, auch ohne daß man an ein zeitliches Nacheinander denkt, ganz selbstverständlich. Aber für diese Zählung läßt sich in unserem Falle ein noch weit triftigerer Grund angeben. Die Menschen sollten nämlich nach dem Willen des Schöpfers die an sich ganz gleichmäßig verlaufenden Tage des Jahres in Wochen d. h. in kleine, siebentägige Abschnitte eintheilen und dabei dem Schöpfer an einem jeden der sechs ersten Wochentage für ein besonderes Moment des Schöpfungswerkes, am letzten aber für das Ganze den gebührenden Dank abstatten[2]). Mit anderen Worten: Die sechs in die Augen springenden Hauptmomente der vorliegenden Schöpfung mit Einschluß der darauf folgenden, in gleichmäßiger Stufe verlaufenden Erhaltung des vollendeten Werkes sollten das ideelle oder zeitlose Vorbild für die zeitliche Woche sein. So erscheint es auch nicht mehr durchaus unerklärlich, warum Moyses ohne Unrichtigkeit jedes eigens hervorgehobene Moment der Schöpfung Tag nennen und so die einzelnen Abschnitte

[1]) Vgl. Schäfer a. a. O. S. 230 ff. 248 ff.; Tübinger Quartalschrift 1884, S. 194; diese Zeitschrift 1882, S. 185.

[2]) Vgl. die Hymnen der Vesper für die Wochentage im römischen Brevier.

seiner Darstellung mit den Worten schließen konnte: Et factum est vespere et mane dies unus, secundus u. s. w. Es ist der prägnante Ausdruck für den Gedanken: Dieses Werk ist das Vorbild und zugleich der Gegenstand der dankbaren Betrachtung für den ersten, zweiten u. s. w. Bestandtheil der Woche, der Abend und Morgen in sich schließt und als Ganzes Tag heißt[1]). So erscheint der streng historische, aber höchst kurz gefaßte Bericht des ersten Verses in den folgenden Versen, mit Beiseitesetzung des historischen Momentes sachlich zergliedert und ausgeführt.

Zur Begründung der vorgetragenen Anschauung kann man sich vor Allem auf Augustin berufen, von dem sie der Hauptsache nach stammt. Für eine mehr innere Begründung bildet die durch die Darstellung selbst gezeigte Möglichkeit eine nicht zu unterschätzende Grundlage. Des Weiteren dient zu diesem Zwecke der exegetische Grundsatz: In einer Rede soll man nicht so leicht etwas finden wollen, was über den wohlbekannten Zweck der Rede hinausgeht. Denn es kann nicht geleugnet werden, daß der Zweck des Schöpfungsberichtes ganz in religiöser Belehrung liegt, sowie daß durch die idealistische Auffassung am Hexaemeron nicht das geringste religiöse Moment verloren geht. Dazu kommt folgende wichtige Erwägung. Der hl. Augustin[2]) und der hl. Thomas[3]) sprechen den Grundsatz aus: Weil die heilige Schrift nie und nirgends einen Irrthum enthalten kann, so muß man dort, wo die Schrift sonst mit anerkannten Glaubenssätzen oder unumstößlichen Vernunftwahrheiten in Widerspruch geriethe, von der nächstgelegenen Auslegung abgehen. Wenn man bedenkt, mit welchen Schwierigkeiten nicht bloß die Literalisten sondern auch die Concordisten zu kämpfen haben, wird da nicht durch die Anwendung dieses Grundsatzes die idealistische Auffassung mehr als nahe gelegt?[4])

38. Geben wir nun ein kurzes Urtheil über diese exegetischen Theorien. Vor Allem kann jeder bei einigem Nachdenken leicht einsehen, daß dieselbe in ihrer Allgemeinheit sich nicht allseitig ausschließen. Wir werden uns davon überzeugen,

---

[1]) Dies scheint auch der Gedanke einer Abhandlung über das erste Capitel der Genesis in der Zeitschrift Le Muséon vom Januar 1885 zu sein, soweit sie gegenwärtigen Punkt, d. h. die Frage berührt, warum Moyses unbestimmt langen Zeiträumen die Bezeichnung Tag beilegen konnte. Im Uebrigen schwebt dem Verfasser bei seinen Ausführungen der Standpunkt der Concordisten vor Augen (Vgl. diese Zeitschrift 1885, S. 553 f.).

[2]) Epist. 28. c. 3. n. 3.

[3]) 1. p. q. 68. a. 1.

[4]) Die ganze Darlegung zeigt, daß der vorgeführte Idealismus von der mythischen oder allegorischen Auffassung himmelweit entfernt ist. Ideell heißt diese Auffassung deshalb, weil in ihr, dem mehr materiellen und anscheinend zeitlichen Nacheinander der vorliegenden Darstellung die mehr ideelle Anschauung des Neben- und Ineinander unterschoben wird. Im Uebrigen haben wir auch so einen höchst einfachen Literalsinn vor uns.

daß das von Stoppani (a. a. O.) darüber angestellte Gericht nur deshalb einen so strengen Ausgang nimmt, weil derselbe durchgehends die allerschärfsten Schattierungen im Auge behält.

Wir beginnen absichtlich mit den Concessionisten. Die Anwendung ihres Grundprinzips muß nun allerdings im Allgemeinen gebilliget werden; aber es gibt gewisse Grenzen, über welche man dabei nicht hinausgehen darf. Die fraglichen Grenzen müssen nach den im früheren Artikel (S. 143 f. und hier n. 30) entwickelten Grundsätzen gezogen werden. Daß Freiheit innerhalb der bezeichneten Schranken zu gewähren sei, beweist der von den Concessionisten angerufene Grundsatz. Aber es ist auch leicht zu zeigen, daß man sich über diese Grenzen nicht hinaussetzen darf. Denn es hieße das soviel, als sich bereit erklären, die mit gehöriger Sicherheit erkannte Wahrheit preiszugeben oder das Wort Gottes in unleidlicher Weise zu verdrehen. Das Wort Gottes aber muß dem Menschen heilig und die Wahrheit muß ihm in jeder Richtung unantastbar sein, mag sie übrigens dem religiösen oder dem profanen Gebiete angehören, mag sie aus der Vernunft oder aus den Quellen der Offenbarung oder aus beiden zugleich sich ergeben. Doch wir finden es für rathsam, noch mehr im Besonderen auf die besagten Schranken hinzuweisen.

Nach den gepflogenen Erörterungen ist der ganze Inhalt der heiligen Schrift, mag er religiöse oder gleichgiltige Dinge betreffen, durchaus irrthumslos; ja er ist, sobald man denselben richtig erfaßt hat, als geoffenbarte und von Gott bezeugte Wahrheit anzusehen. Den richtigen Inhalt des Schriftwortes aber erkennt man dem Gesagten zufolge entweder durch eine mehr oder weniger bestimmte kirchliche Erklärung und authentische Auslegung oder durch wissenschaftliche und natürliche Exegese. Zu weit würde man also vor Allem in der Concession gehen, wenn man selbst in religiösen Dingen, was die Schriftauslegung anbelangt, bloß förmliche und durchaus unfehlbare Entscheidungen der Päpste oder allgemeinen Concilien berücksichtigen und um die einstimmige Erklärung der Väter oder katholischen Theologen sich nicht bekümmern wollte, obgleich dieselbe unter Umständen nach katholischen Grundsätzen in mehr oder weniger strengem Sinn als unantastbar erscheint. So hat z. B. die gläubige Schriftauslegung beim Paradiese immer an einen wirklichen Ort, beim Baume der Erkenntniß oder beim

Baume des Lebens an einen wirklichen Baum, beim Cherub am Eingang des Paradieses an einen Engel, bei der Erzählung von der Erschaffung des Menschen an ein unmittelbares Bilden des menschlichen Leibes aus unbelebtem Stoffe gedacht; und wenn auch keine förmlichen Entscheidungen über diese und ähnliche Punkte vorliegen, so kann es nach katholischer Anschauung doch nicht freistehen, die darauf bezügliche überkommene Lehre und Auslegung gänzlich fallen zu lassen[1]).

Zuweit ginge man ferner auch in gleichgiltigen Dingen und wo keine authentische Erklärung vorliegt, wenn man in solchen Punkten das Ergebniß der wissenschaftlichen oder natürlichen Exegese ganz unberücksichtiget lassen und sich so benehmen wollte, als ob das fragliche Schriftwort entweder gar nicht vorhanden oder keine unfehlbare Auctorität besäße oder nie mit hinreichender Gewißheit im richtigen Sinne verstanden werden könnte. So wird z. B. auch ohne authentische Erklärung von Seite der Kirche die sogenannte generatio spontanea oder aequivoca[2]) oder die Beschränkung der Sündfluth auf einen bestimmten Theil der Erdoberfläche nicht festgehalten werden dürfen, wenn in der Bibel nach den Regeln der natürlichen und wissenschaftlichen Exegese durchaus das Gegentheil ausgesprochen oder vorausgesetzt erscheint[3]). Wenn hingegen eine bestimmte Auslegung, mag übrigens die Stelle oder die Auslegung selbst was immer für einen Charakter an sich tragen, über die Grenzen einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommt; so kann sie die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung in keiner Weise beengen. Denn nicht die Wahrheit in sich sondern die erkannte Wahrheit, nicht die Wahrscheinlichkeit sondern die Gewißheit ist es, die vom menschlichen Verstande factisch Achtung und Unterwerfung fordert. Als Beispiele für

---

[1]) Vgl. Annal. 473; Schäfer a. a. O. S. 277 f.

[2]) Vgl. n. 40. 41.

[3]) Vgl. Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 189; Schäfer a. a. O. S. 109; Controv. III. 501. — Wenn Lenormant (Controv. a. a. O.) sich bereit erklärt, die Allgemeinheit der Sündfluth anzuerkennen, sobald die Kirche über die gegentheilige Ansicht ihr Mißfallen äußert, so zeigt dies von seiner guten Gesinnung und mag ihn jeder kirchlichen Censur entheben. Aber die Frage ist, ob derjenige, der an dieser Anschauung festhält, die Inspiration des heiligen Textes vorausgesetzt, nicht mit den Forderungen der Vernunft in offenen Widerspruch geräth.

die bezeichnete Freiheit mögen jene Stellen mit ihren älteren oder neueren Erklärungen dienen, wo es heißt: Et spiritus Domini ferebatur super aquas, oder wo in der Schöpfung von Tagen oder von dem Firmamente die Rede ist[1]).

39. Die Literalisten oder exegetischen Traditionalisten gehen nach dem Gesagten von einem zweifachen, hermeneutischen Grundsatze aus, von denen der eine wie der andere innerhalb gewisser Schranken seine Berechtigung hat. Denn wer kann es vernünftiger Weise tadeln, wenn man so lange an dem nächstgelegenen Sinne oder an der überlieferten Auslegung festhalten will, als kein hinreichender Grund vorliegt, davon abzugehen?[2]) Die Frage kann nur sein: Von welcher Art müssen die Gründe sein, um zu einem solchen Abgehen zu berechtigen? Als Antwort mögen folgende Gesichtspunkte dienen.

Bei Dingen, welche mit dem Glauben entweder in gar keinem oder nur in einem höchst losen Zusammenhange stehen, darf jedenfalls das Festhalten am nächstgelegenen Sinne oder an der hergebrachten Erklärung nicht auf die Spitze getrieben werden. Der Grund dafür liegt in dem dritten von den oben (n. 33) aufgestellten Grundsätzen. Ferner darf hierbei der schon oben (n. 37) erwähnte, auf die gänzliche Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift gestützte canon interpretationis negativus nicht ganz unberücksichtiget bleiben, d. h. wo sonst ein offenbarer Irrthum sich ergäbe, da ist nicht bloß irgendein Grund, sondern ein zwingender Grund, von der hergebrachten oder anscheinend nächstgelegenen Auffassung abzugehen. Man darf dies nicht unvernünftig finden, da man ja auch bei Auslegung der menschlichen Rede überhaupt, bewußt oder unbewußt, auf diesen Grundsatz Rücksicht nimmt. Denn wie anders erkennt man in der menschlichen Rede die Hyperbel und Ironie u. dgl.? Wenn

---

[1]) Vgl. Annal. a. a. O. S. 468; Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 188. — Ist eine gewisse Auslegung nicht bloß unter mehreren die wahrscheinlichste, sondern auch absolut genommen höchst wahrscheinlich oder nahezu gewiß; so befindet man sich eben in einer gewissen Zwitterstellung, wie dergleichen im menschlichen Leben öfters vorkommen. Da ist es, wo die Klugheit das Richtige zu finden hat.

[2]) Dieser Gesichtspunkt scheint unter Andern bei Reusch (Bibel und Natur, Vortrag X. und XI.) nicht gehörig Berücksichtigung gefunden zu haben.

aber dem also ist, so muß man in der Bibel, namentlich wo die hergebrachte Auslegung sich um ganz gleichgiltige Dinge dreht, oder wo neben der nächstgelegenen eine zweite, nicht allzu gezwungene Erklärung bereit steht, recht vorsichtig zu Werke gehen. Da sollte man, wie uns scheint, nicht bloß mit metaphysisch oder physisch gewissen, sondern auch mit moralisch sicheren Wahrheiten, ja sogar einigermaßen mit großen Wahrscheinlichkeiten rechnen. Oder wäre es z. B. vernünftig, wenn man sich erst dann herbeilassen wollte, in der Rede eines ehrenwerthen Mannes eine Ironie oder Hyperbel oder wie immer eine kühnere bildliche Ausdrucksweise zu finden, wenn jede andere Erklärung absolut unmöglich erscheint? Man erinnere sich also an die unbestreitbare Thatsache, daß die Bibel durchaus in menschlicher Weise redet, sowie an das, was oben (n. 33) zur Begründung des dritten Grundsatzes angeführt wurde. So wird man sich gezwungen fühlen, den zweiten Grundsatz, der von den Literalisten allzu sehr betont wird, auf ein bescheidenes Maß zurückzuführen. Ebenso vergesse man nicht, daß die exegetische Ueberlieferung in rein gleichgiltigen Sachen nicht bindend sein kann.

Ein gar lehrreiches und nie zu vergessendes Beispiel dieser Art bieten uns die Stellen, welche einst gegen das copernicanische Weltsystem angezogen wurden. Daraus, denken wir, sollte man gelernt haben, wie in religiös gleichgiltigen Dingen das Festhalten, sei es am nächst gelegenen Sinne sei es an der traditionellen Erklärung, immer mit weiser Mäßigung gepaart sein muß. Auch die Frage nach dem Wesen und der Dauer der mosaischen Schöpfungstage fällt, wie leicht einzusehen ist, unter den gegenwärtigen Gesichtspunkt[1]).

[1]) Noch auf Eines kann zu Gunsten der hier besprochenen exegetischen Richtung aufmerksam gemacht werden. Es kann nämlich nicht schaden, wenn der Exeget dem wissenschaftlichen Forscher gelegentlich zum Bewußtsein bringt, welchen Grad der Gewißheit seine wissenschaftlichen Aufstellungen vor der scharfen Kritik der Vernunft zu behaupten im Stande sind. Aus der Schnelligkeit des Lichtes im Zusammenhalte mit der Entfernung gewisser Fixsterne schließt man auf die geringste Dauer des Bestandes der letzteren, sowie aus dem Vorkommen von Petrefacten in gewissen Arten von Gestein oder aus gegebenen Kohlenlagern, oder Anschwemmungsschichten auf das Alter unseres Planeten oder der Fauna und Flora. Wegen der Jahresringe an fossilen Pflanzen muß nach den Naturforschern die Sonne schon zur Zeit der

40. Hier finden wir uns veranlaßt, einen kurzen Excurs über die sogenannte Descendenztheorie einzuschalten. Die Entwicklungstheorie im Allgemeinen, unter welche die Descendenztheorie als Theil sich einreiht, hat vier Abstufungen, welche bei ihrer Beurtheilung wohl auseinander zu halten sind. Man kann nämlich 1) die ganze sichtbare Schöpfung und folglich auch den Menschen und zwar seinem vollen Sein nach in diese Theorie einbegreifen. Eine gewisse Milderung ist es, wenn man dabei 2) wenigstens die Seele des Menschen ausdrücklich ausnimmt, nicht aber auch den Leib. Die nächste Stufe 3) besteht darin, daß man zwar den Menschen gänzlich aus dem Spiele läßt, aber an der stätigen und naturgemäßen Entwicklung des Pflanzenreiches aus dem unorganischen Stoffe und des Thieres aus der Pflanzenwelt durchaus festhält. Endlich kann man 4) ausschließlich bei der unorganischen Welt stehen bleiben. Die letzte Stufe scheint, wie aus dem Folgenden noch deutlicher hervorgehen wird, den entsprechenden Anstoß von Seite des Schöpfers vorausgesetzt, nichts Bedenkliches in sich zu schließen. Dagegen kennzeichnet sich die Einbeziehung des Menschen nach seiner höheren Seite hin mit Rücksicht auf die entschiedene Lehre der Kirche über die geistige Natur der menschlichen Seele und deren Ursprung durch eigentliche Schöpfung für den gläubigen Katholiken alsobald als durchaus unzulässig. So bleibt noch zu untersuchen, wie es mit den beiden mittleren Punkten steht, welche die eigentliche Descendenztheorie ausmachen.

Georg Mivart will in einem Modern Catholics and Scientific Freedom betitelten und gegen Jerm. Murphy gerichteten Artikel in The Ninteenth Century[1]) den Katholiken in dieser Hinsicht volle Freiheit gewahrt wissen. Wie wir es lobend anerkennen müssen, daß in dieser Abhandlung die menschliche Seele von der natürlichen Descendenz aus-

---

ersten Pflanzenentwicklung in ihrer gegenwärtigen Kraft und Stellung bestanden haben u. s. w. — Abgesehen davon, daß derlei Aufstellungen sich nicht selten als verfrüht erwiesen haben, frägt der strenge Logiker: Konnte denn Gott die Sache nicht so einrichten, daß die Fixsterne schon gleich bei ihrem Entstehen im ganzen Weltall sichtbar waren? konnte er nicht Steine mit Petrefacten oder fertige Kohlenlager oder Erdschichten erschaffen, die sich ganz wie Anschwemmungen ausnehmen? kann ein anderes Licht aus der Schatzkammer der göttlichen Allmacht nicht ähnliche Wirkungen haben wie das Sonnenlicht? Der Gegner erhebt vielleicht das Bedenken, daß sich für ein derartiges Wirken Gottes kein vernünftiger Zweck ausfindig machen lasse. Der Logiker kann erwidern: Daraus, daß der Mensch keinen vernünftigen Zweck ausfindig machen kann, folgt noch nicht, daß es durchaus keinen gebe. Dann paßt der Einwurf nicht auf alle Beispiele in gleicher Weise. Wenn Gott — was niemand für unmöglich erklären wird — eine fertige Welt in's Dasein rufen wollte, so erscheint manches von dem Gesagten geradezu nothwendig. Dies haben wir rein der Logik zuliebe vorgebracht. Denn sonst haben wir schon bemerkt, daß man hier nicht bloß mit dem Sichern, sondern auch mit dem Wahrscheinlichen rechnen soll.

[1]) July 1885, p. 30 sqq.

drücklich ausgenommen wird; so müssen wir es als einen bedeutenden Fehler betrachten, daß zwischen der Entwicklung der Pflanzen- und Thierwelt und dem Ursprunge des menschlichen Leibes nicht gehörig unterschieden wird.

Auch wenn man beim Menschen bloß auf den Leib Rücksicht nimmt erheben sich gegen seine Abstammung vom Thiere für den gläubigen Katholiken folgende gewichtige Bedenken. 1) Wenn man die Worte im natürlichen Sinne nimmt, so sagt die Bibel offenbar, der menschliche Leib sei, weit entfernt das Ergebniß der natürlichen Entwicklung zu sein, durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes gebildet worden, und zwar 2) nicht aus irgend einem belebten aber niedrigeren Organismus sondern bei Adam aus unorganischem Stoffe, beim Weibe aus der Substanz des Mannes. In Folge dessen 3) gab die vom Schöpfer eingehauchte Seele dem Menschen nicht bloß das geistige sondern auch das sinnliche Leben. Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem[1]). Auch haben 4) die heiligen Väter sowie die katholischen Theologen und gläubigen Schriftausleger den heiligen Text immer in diesem Sinne ausgelegt, und die entsprechende Lehre ist allenthalben in den katechetischen Volksunterricht übergegangen. Endlich 5) fehlt es der hergebrachten Lehre auch nicht an einem gewichtigen Congruenzgrunde. Der Mensch soll sich nämlich nach der Absicht Gottes seiner hohen Würde und seines unvergleichlichen Abstandes vom Thiere immer klarer bewußt bleiben; ein Zweck, der nur auf dem bezeichneten Wege naturgemäß erreichbar ist.

Analog, aber auffallend schwächer sind die Gründe, welche sich gegen die Entwicklung des Thieres aus der Pflanze und der Pflanze aus der unorganischen Welt anführen lassen. Denn 1) auch diese Annahme verstößt, wenn auch nicht so auffallend und so vielseitig, gegen den natürlichen Sinn des heiligen Textes. Sie hat 2) gleichfalls die Anschauung und Exegese des ganzen christlichen Alterthums gegen sich. Jedoch ist unumwunden zuzugestehen, daß hier der religiöse Charakter des Ganzen weit mehr in den Hintergrund tritt. Endlich 3) stehen bei der fraglichen Theorie gefährliche Folgerungen zu befürchten. Denn wäre die Descendenztheorie in Bezug auf Pflanzen und Thiere richtig; so müßte die Versuchung, auch den Menschen in dieselbe hinein zu ziehen, nur allzu verlockend erscheinen. Grund genug für Gott, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, und für die Bibel, diese Thatsache ausdrücklich zu berichten.

41. Mivart hätte also, um seinen Zweck zu erreichen, ein doppeltes leisten müssen. Er mußte nämlich 1) zeigen, daß die hergebrachte Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes im Verein mit der allgemeinen Ueberzeugung des christlichen Alterthums in dem fraglichen Punkte keineswegs als bindend zu betrachten sei. Dazu mußte er 2) irgendeine annehmbare Erklärung der diesbezüglichen Bibeltexte in seinem Sinne vorlegen.

Soweit es sich um den Menschen handelt, erscheint uns Beides

---

[1]) Gen. 2, 7.

offenbar unmöglich. Jedoch gestehen wir nicht ungerne, daß die allgemeine Ueberzeugung des christlichen Alterthums in unserer Sache, mag man sie auch mit dem magisterium ordinarium ecclesiae dispersae in Verbindung bringen, aus naheliegenden Gründen einer förmlichen definitio fidei nicht gleichzuachten ist. Soferne es sich einzig um die Entstehung der Pflanzen und Thiere handelt, dürfte sich die Gewißheit und der religiöse Charakter der fraglichen Ueberlieferung noch mehr abschwächen oder auch gänzlich leugnen lassen. Hingegen fühlen wir uns der Aufgabe, dem biblischen Schöpfungsberichte zu Gunsten der Descendenztheorie wie immer eine mildere Deutung zu geben, in keiner Weise gewachsen. Finden wir ja im heiligen Texte nicht bloß, daß die Entstehung der Pflanzen und Thiere ein neues Schöpfungswort erheischte, sondern es heißt in demselben überdies ausdrücklich, daß gewisse Thierarten unmittelbar aus dem Wasser hervorgegangen sind.

Auch Mivart fühlte sich, wie es scheint, der zweifachen Aufgabe, die ihm zunächst gestellt war, nicht gewachsen. Daher weicht er derselben aus und sucht auf einem anderen Wege zu seinem Ziele zu gelangen. Er führt nämlich Beispiele an, wo gewisse neuere Aufstellungen der weltlichen Wissenschaften schließlich gegen die einstimmige Ueberzeugung des christlichen Alterthums und gegen den natürlichen Sinn des Schriftwortes den Sieg davon getragen haben, um dadurch nahe zu legen, daß auch in Betreff der Descendenztheorie der gleiche Fall möglich erscheinen muß. Zu diesem Ende verweist er im Vorbeigehen auf die Anschauung der ersten christlichen Jahrhunderte über die unmittelbare Nähe des Weltendes, auf die Verwerfung der Lehre von den Antipoden, auf das bekannte Verbot des Zinsnehmens; dabei erwähnt er gelegentlich auch die freieren Auslegungen Cajetans über die Schöpfung des Weibes und die Schlange im Paradiese sowie das günstige Urtheil katholischer Männer unserer Tage über die Beschränkung der Sündfluth auf einen bestimmten Theil der Erdoberfläche. Doch als eigentliches Beispiel, bei dem er einzig verweilt und welches er vor allen anderen als beweiskräftig ansieht, gilt ihm die bekannte Controverse über das copernicanische Weltsystem. Daher glauben wir Mivart's Anschauung mit Rücksicht auf das bisher Gesagte hinreichend zu widerlegen, wenn wir zeigen, daß dieses Beispiel sich mit der Frage nach der Erlaubtheit der Descendenztheorie durchaus nicht deckt.

Vor Allem 1) trägt der Ursprung des ersten Menschen und was damit in innigstem Zusammenhange steht, offenbar weit mehr den Charakter einer religiös bedeutsamen Wahrheit an sich, als die Stellung der Erde im Weltall. Oder heißt der Descendenztheorie huldigen nicht fast soviel, als zugleich die unvergleichliche Erhabenheit des Menschen über das Thier, die Einheit des ganzen Geschlechtes, die Zusammensetzung des Individuums aus zwei Bestandtheilen, wovon der eine die untheilbare sinnlich vernünftige Seele ist, in Frage stellen? Daher ist auch die Lehre von der centralen Stellung unserer Erde nie so tief in den katholischen Volksunterricht hineingezogen worden, wie dieses bei der Lehre vom Ursprung des Menschen stets der Fall gewesen ist und naturgemäß der Fall sein muß. Wie also will man den theologischen Werth der Ueberlieferung

in beiden Fällen auf die gleiche Linie stellen?[1]) Ferner 2) haben sich alle gläubigen Vorkämpfer des copernicanischen Weltsystems, Galilei an der Spitze, Mühe gegeben, für die anscheinend widersprechenden Schrifttexte eine annehmbare Erklärung in ihrem Sinne aufzufinden. Und sie haben eine solche auch in Wirklichkeit gefunden. Warum machen die Freunde der Descendenztheorie nicht den gleichen Versuch, wenn sie sich mit den einstmaligen Copernicanern auf die gleiche Linie stellen und mit ihnen Freunde der Bibel bleiben wollen? Wenn die von den Copernicanern vorgeschlagene Schrifterklärung ihren Gegnern lange nicht annehmbar erscheinen wollte, so hat dies, so bedauernswerth es übrigens auch erscheinen mag, unter anderm auch darin seinen Grund, daß ihnen die neue Lehre immer noch nicht hinlänglich erwiesen zu sein schien[2]). Dies führt uns zu dem letzten Unterschiede. 3) Die Richtigkeit des copernicanischen Weltsystems ist nun seit Langem mit apodiktischer Gewißheit dargethan; auch was Galilei zu dessen Gunsten vorbrachte, mußte bei besonnenen Männern Beachtung verdienen. So kann man sich heut zu Tage für eine neue und freiere Auslegung jener Stellen, welche in dieser Sache in Betracht kommen können, mit vollem Rechte auf den mehr genannten canon negativus der Schriftauslegung berufen, der uns dort, wo der nächstgelegene Sinn der Schrift einen offenen Irrthum ausspricht, einen anderen zu suchen anweist. Galilei konnte in seiner Lage, wenn auch mit weniger Recht, das Gleiche thun. Sind vielleicht die Vertheidiger der Descendenztheorie heut zu Tage in der gleichen Lage? Wir glauben nicht. Denn daß für die Entwickelung des menschlichen Leibes aus dem Thiere nichts anderes angeführt werden könne, als ein höchst vager und unsicherer Analogiebeweis, wird von Mivart selbst offen zugestanden[3]). Von der Entwicklungstheorie im Allgemeinen — und darin sind nach Mivart auch die Pflanzen und Thiere einzubegreifen — spricht der mehrgenannte Gelehrte allerdings die Behauptung aus[4]), daß ihre Richtigkeit jetzt allgemein zugestanden werde und ein eingehender Beweis für dieselbe als unnützer Zeitverlust angesehen werden müsse. Ja es wird sogar die kühne Hoffnung ausgesprochen, es dürfte den Menschen früher oder später gegönnt sein, Augenzeugen des vielbesprochenen Entwicklungsprozesses zu werden[5]). Das letzte Urtheil über diese Sätze wollen wir den Fachgelehrten und der zukünftigen Forschung überlassen. Uns scheint die Entwicklungstheorie, auch

---

[1]) Auf innere Ungenauigkeiten Mivarts in Betreff der Galileifrage brauchen wir nicht einzugehen. Wir können in dieser Beziehung auf Grisar's Galileistudien (Regensburg 1882) verweisen.

[2]) Sie hatten anfangs hierin nicht ganz Unrecht. Denn nach dem Urtheile gebildeter Fachgelehrten waren die Beweise Galilei's bloße Wahrscheinlichkeitsbeweise. (Vgl. Kirchenlexikon Art. „Galilei".)

[3]) A. a. O. S. 44.

[4]) A. a. O.

[5]) As to the truth of the doctrine of evolution generally and in some form, it would be a waste of time and space at this day to argue any length in its favour. Its truth is generally conceded, and may at any time suddenly become a matter of sensible experience.

was die Thier- und Pflanzenwelt anbelangt, jenen Grad der Wahrscheinlichkeit noch lange nicht erreicht zu haben, welcher den besonnenen Theologen veranlassen müßte, für die hierher bezüglichen Sätze des mosaischen Schöpfungsberichtes alles Ernstes eine neue und mildere Deutung aufzusuchen.

42. Die Anschauung der Concordisten muß im Allgemeinen durchaus gebilliget werden. Denn Concordist muß im Grunde jeder sein, der nicht gegen alle Wahrheit jeden Berührungspunkt zwischen Bibel und Natur in Abrede stellt, nicht an der allseitigen Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift rüttelt und nicht der natürlichen Erkenntniß und wissenschaftlichen Forschung jede Zuverlässigkeit abspricht. Die Frage kann also nur sein: Innerhalb welchen Rahmens hat der Concordist sich zu bewegen oder welches sind denn die gesicherten Resultate der Bibelauslegung auf der einen und der wissenschaftlichen Forschung auf der anderen Seite, die in Einklang gebracht werden sollen?

In dieser Hinsicht haben wir beobachtet, daß manche im Bestreben, die Berührungspunkte zwischen Bibel und Wissenschaft auf das Minimum oder gar auf Null zurückzuführen, allzu weit zu gehen pflegen oder wenigstens in dieser Hinsicht viel zu allgemeiner Ausdrücke sich bedienen. Daß die Bibel z. B. kein vollständiges System der Chronologie oder Zoologie, keine vollständige Cosmogonie, auch keine vollständige Weltgeschichte biete, geben wir gerne zu. Aber bei manchen Gelehrten scheint wiederholt der weitere Gedanke durchzublicken, als ob in der Bibel gar keine, auf die genannten Wissenschaften bezügliche Notiz zu finden wäre, mit welcher der gläubige Gelehrte bei seiner wissenschaftlichen Forschung ernstlich zu rechnen hätte. Diesen Standpunkt können wir nicht theilen[1]).

[1]) Daß sich derartige Berührungspunkte wirklich finden, zeigen die oben (n. 31) angeführten Beispiele, welche beliebig vermehrt werden könnten. Daher müßten die Gegner, um ihren Standpunkt zu behaupten, entweder zu der Lehre zurückgreifen, daß die Schrift bloß in religiösen Dingen unfehlbar sei, oder an der Ansicht festhalten, daß man ohne authentische Erklärung oder in rein weltlichen Dingen den Sinn des Schriftwortes nie mit der gehörigen Sicherheit ermitteln könne. Man legt großes Gewicht auf den Zweck der Bibel, mit der Bemerkung, daß derselbe ausschließlich auf das Religiöse sich beschränke. Wir verkennen die Wichtigkeit des hier berührten Grundsatzes für die biblische Exegese keineswegs. Aber wir können es nicht billigen, daß man dabei einen anderen, nicht weniger sicheren hermeneutischen Grundsatz unbeachtet

Doch wir müssen an die Concordisten im gewöhnlichen Sinne des Wortes näher herantreten. Ihre Voraussetzung hinsichtlich der Exegese des Hexaemeron ist im Allgemeinen eine doppelte. Erstens ist nach ihnen in demselben keineswegs von einem mehr ideellen Nebeneinander, sondern offenbar von einem zeitlichen Nacheinander die Rede. Jedoch ist man — und dies ist die zweite Voraussetzung — in keiner Weise gezwungen, an gewöhnliche Tage zu denken, sondern es können dafür beliebig lange Entwicklungsperioden angenommen werden.

Wie gewiß die erste Voraussetzung sei, wird man aus dem beurtheilen können, was wir gleich unten über die sogenannte idealistische Auslegung sagen werden. Die zweite Voraussetzung wird heut zu Tage von den meisten Gelehrten und Bibelauslegern ohne Bedenken hingenommen und scheint in der That kaum ernstlich bestreitbar zu sein[1]). Zur allseitigeren Begründung dieser Annahme erlauben wir uns Folgendes beizutragen.

Die Hauptschwierigkeit liegt offenbar darin, daß erklärt werden soll, wie unberechenbar lange Zeiträume als Tage bezeichnet werden können[2]). Zur Hebung dieser Schwierigkeit

---

läßt. Bei Bestimmung des Zweckes einer Rede nämlich hat man vor Allem auf den Inhalt selbst zu sehen. Daher kann es, wenn man den Redenden nicht der Verstellung beschuldigen will, nicht erlaubt sein, etwas vom Zwecke der Rede auszuschließen, was in derselben mit unzweideutigen Worten ausgesprochen erscheint. Finden sich also in der Bibel wirklich gewisse Notizen, welche unverkennbar das Gebiet der weltlichen Wissenschaften berühren, so ist man trotz alles Widerstrebens gezwungen, anzunehmen, daß sie irgendwie dem Gesammtzwecke der Bibel dienlich sind.

[1]) Vgl. Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 185; diese Zeitschrift 1885, S. 554.

[2]) Nicht selten begegnet man der Anschauung, das Wort Tag bedeute, eigentlich genommen, einen Zeitraum von vierundzwanzig Stunden. Diese Behauptung ist im Grunde offenbar unrichtig. Denn wenn Gott, wie zu Josua's Zeiten, durch ein Wunder die Sonne einmal vierundzwanzig Stunden oder noch länger über dem Horizonte und ebenso lange unter demselben erhalten oder, besser gesagt, die Axendrehung der Erde entsprechend verzögern wollte; so würde es am Ende dieser Zeit niemanden einfallen zu sagen: Jetzt sind zwei Tage vorüber, sondern es würde allgemein heißen: Heute haben wir einen ungewöhnlich langen Tag gehabt (Vgl. Eccli. 46, 5). Tag also bedeutet eigentlich, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Dauer, das in gewissem Sinne regelmäßige

verweisen die meisten zunächst auf Ps. 89, 4; II. Petr. 3, 8, wo es heißt, ein Tag sei vor Gott wie tausend Jahre, und dann auf andere Bibelstellen, wo das Wort Tag in der weiteren Bedeutung für Zeit im Allgemeinen vorzukommen scheint. Ueberdies kann man zu gedachtem Zwecke mit den Idealisten zu dem Umstande die Zuflucht nehmen, daß die fraglichen Perioden, weil sie als Vorbild für die entsprechenden Wochentage zu gelten haben, von letzteren ihre Benennung entlehnen. Mag dies Alles auch noch so richtig und zutreffend sein, so erscheint es trotzdem nicht überflüssig, für jene immerhin befremdliche Benennung eine weitere Erklärung zu versuchen. Zu diesem Ende scheint uns folgende, zwar nicht ganz neue aber doch weniger bekannte und bisher weniger berücksichtigte Anschauung Beachtung zu verdienen. Unter den mosaischen Schöpfungstagen können ganz eigentliche Tage von gewöhnlicher Dauer und mit einmaligem Wechsel von Licht und Finsterniß verstanden werden, wenn man zugleich annimmt, daß dieselben nicht unmittelbar aufeinander gefolgt, sondern durch beliebig viele Zwischentage getrennt gewesen seien (Vgl. Reusch, Bibel und Natur, 4. Aufl., S. 137). So hätte Gott nach dem mosaischen Berichte sechsmal hinter einander und in jener bestimmten Reihenfolge, an sechs bestimmten aber nicht unmittelbar aufeinander folgenden Tagen, den schöpferischen Anstoß zur entsprechenden Neubildung gegeben. Die Entwicklung folgte in der Zwischenzeit, deren Tage, als den Schöpfungstagen in keiner Weise ebenbürtig, nicht gerechnet werden. Aehnlich könnte jemand, um den Siegeslauf des großen Alexander drastisch zu schildern, also sprechen: Alexander hat in drei Tagen ganz Asien in seine Gewalt gebracht. Der erste Tag war der Tag am Granikus, der zweite der Tag bei Issus, der dritte der Tag bei Arbela. Daß die andern Tage dazwischen lagen und zwar so viele, als zur Verfolgung des Sieges bei einem so großen Helden nothwendig erscheinen, kann jeder leicht vermuthen. Aber es waren keine Entscheidungstage; daher werden sie nicht gezählt. So, glauben wir, begreift es sich am Leichtesten, wie

---

Abwechseln von Licht und Finsterniß. Doch auf diese Bemerkung legen wir in gegenwärtiger Frage kein besonderes Gewicht; denn wir möchten in den längeren Perioden des Schöpfungsberichtes gerne ein oftmaliges Abwechseln von Licht und Finsterniß voraussetzen.

man bei vorliegendem Schöpfungsberichte, ohne den Worten unleidliche Gewalt anzuthun, an beliebig lange Perioden denken kann, ja fast naturgemäß an solche denkt; so wird von Seite der Concordisten der strengen Wortbedeutung kaum weniger Rechnung getragen, als von Seite der Literalisten[1]).

Nachdem die angeführten, exegetischen Voraussetzungen festgestellt sind, bleibt den Concordisten noch die große Aufgabe, nachzuweisen, daß sich die Perioden der Genesis und die Perioden der wissenschaftlichen Forschung durchaus decken. Zu untersuchen, in wie ferne dies nach dem Stande der jetzigen Forschung gelingen kann, liegt außerhalb unserer Absicht.

43. Wir kommen endlich zu den Idealisten. Ihre Theorie muß nach unserer Ansicht, um es kurz zu sagen, nicht bloß von jeder theologischen Censur freigesprochen werden, sondern sie erscheint auch exegetisch keineswegs unzulässig oder durchaus unwahrscheinlich; wenn man auch vom rein exegetischen Standpunkte aus den bisher aufgeführten Erklärungen unbedingt den Vorzug größerer Ungezwungenheit einzuräumen genöthiget ist. Wir müssen dieses Urtheil kurz begründen.

Vor Allem spricht dafür die unbestreitbare Thatsache, daß die ideelle Erklärung seit Augustin bis auf den heutigen Tag von den größten Theologen zulässig befunden wurde[2]). Auch die Kirche hat sich derselben gegenüber, so viel uns bekannt ist, nie mißbilligend ausgesprochen. Es ist wahr: die große Mehrzahl

---

[1]) Das Et factum est ita und et vidit Deus, quod esset bonum ist bei dieser Auffassung causaliter oder proleptisch zu nehmen. — Manche nehmen auch zum poetischen Charakter des mosaischen Berichtes oder zur Hypothese die Zuflucht, daß die Offenbarung über die Schöpfung in Form einer Vision erfolgt sei. Ueber diese Nothbehelfe haben wir unser Urtheil anderswo (De inspir. n. 290. 292. 294) angedeutet. (Vgl. Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 185. 191; diese Zeitschrift 1885, S. 55 f.)

[2]) Vgl. unter anderen Thomas in 2. dist. 12. q. 1. a. 2. und 1. p. q. 74. a. 2. Heinrich (Dogm. 5. Band §. 268) citirt dafür auch Albert den Großen und Bonaventura. Ueber das Verhalten Augustins in dieser Angelegenheit vgl. Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 181 ff. Damit steht das, was diesbezüglich von Brucker (Controv. III. 131 suiv.) vorgebracht wird, nicht im Widerspruche. Was Augustin bei dieser Gelegenheit über die scientia matutina und vespertina der geschaffenen Geister sagt, ist als bloßes Beiwerk dieser Auslegung zu betrachten.

der Ausleger seit der Väterzeit gibt anderen Erklärungen den Vorzug; aber dieser Umstand kann nach den anderswo (n. 39) aufgestellten Grundsätzen in einer an sich gleichgiltigen Sache nicht so stark in die Wagschale fallen.

Die inneren Gründe für die Wahrscheinlichkeit dieser Erklärung sind schon bei ihrer Darlegung hinlänglich entwickelt worden und können in aller Kürze also recapitulirt werden. 1) Die ideelle Erklärung thut den Worten der Bibel, recht verstanden, keine unerträgliche Gewalt an, und das religiöse Moment wird in keinerlei Weise geschädiget. 2) Die Schwierigkeit, andere Erklärungen mit den Forderungen der Vernunft und den Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang zu bringen, drängt zu einer Erklärung, welche, wie diese, in Allem die gehörige Freiheit bietet.

Sollen wir in gegenwärtiger Angelegenheit unsern Standpunkt noch genauer kennzeichnen, so möchten wir also urtheilen. Wegen der anscheinend durchaus historischen Färbung des heiligen Textes will uns die idealistische Erklärung immerhin als etwas hart oder nicht ganz ungezwungen erscheinen. Daher möchten wir nur aus sehr schwerwiegenden äußeren Gründen, um nicht zu sagen erst im höchsten Nothfalle, z. B. bei förmlicher Unhaltbarkeit des einfachen Concordanzsystems, zu ihr die Zuflucht nehmen. Was aus dem ausschließlich religiösen Zwecke der Bibel zu Gunsten dieser Auslegung vorgebracht zu werden pflegt, ist nach dem oben (n. 40) Gesagten auf das rechte Maß zurückzuführen.

44. Noch größer sind nach unserer Ueberzeugung vom rein exegetischen Standpunkte aus die Schwierigkeiten bei der in neuester Zeit bei manchen so beliebten und in verschiedenen Schattirungen versuchten Vermischung der concordistischen mit der ideellen Richtung (Vgl. n. 37). Die Alternative: Entweder redet der biblische Bericht von einem historischen Nacheinander, oder er stellt bloß das Nebeneinander und Ineinander in einem scheinbaren Nacheinander dar, führt naturgemäß zur weiteren Alternative: Entweder haben wir es in diesem Berichte durchgehends mit einem historischen Nacheinander, oder durchgehends mit einem mehr ideellen Neben- und Ineinander zu thun. Eine Vermischung beider ist weder nahe gelegen noch natürlich. Daher müßte man, um einer solchen Vermischung mit Erfolg das Wort zu reden, für dieselbe im Texte selbst gewisse An-

zeichen nachzuweisen im Stande sein. Dies hat aber seine Schwierigkeiten. Jedenfalls sind die bisherigen diesbezüglichen Versuche ungenügend[1]). Mit äußeren Gründen, z. B. daß die einfache Concordanz nicht durchgeführt werden kann, ist wenig geholfen. Denn derlei Gründe müssen uns, vom exegetischen Gesichtspunkte aus, eher 'zur vollständig idealistischen, als zu der relativ natürlicheren Auslegung treiben. Daher entscheiden wir uns für den Satz: Wenn man die einfache Concordanz nicht vollkommen durchzuführen im Stande ist, so stelle man sich einfach und unverhohlen auf den Standpunkt der Idealisten, d. h. man gestehe, daß die Bibel über das Nacheinander der kosmischen Entwicklung keinen Aufschluß bietet. Doch wagen wir es nicht, jede Form der gedachten Vermischung als geradezu unzulässig zu bezeichnen.

Zum Schlusse mahnen wir noch einmal, den dritten von den oben (n. 33) aufgestellten Grundsätzen, sowie den wiederholt angezogenen canon negativus nie aus dem Auge zu verlieren. Diesbezüglich drückt sich der hl. Thomas[2]) also aus: Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur. Hält man an diesen Grundsätzen fest, dann — so denken wir — bleibt der Bibelexegese, besonders wo sie das Gebiet der weltlichen Wissenschaften berührt, auch ohne zur Mythentheorie oder zu anderen gefährlichen und unrichtigen Grundsätzen zu greifen, immer die Möglichkeit offen, sich mit den sicheren Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung zurecht zu finden.

---

[1]) Vgl. Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 193.
[2]) 1. p. 9. 68. a. 1.

Zur Philosophie der Sittlichkeit.

III.

Von Victor Frins S. J.

Von den im Eingange unserer Abhandlung „Zur Philosophie der Sittlichkeit"[1]) erwähnten Controversfragen war diese die dritte und letzte: Wird die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen durch etwas diesen Handlungen Immanentes, oder durch etwas außer denselben Liegendes ihrem Wesen nach constituirt? Wir sind der Ansicht, daß moralische Acte niemals bloß durch ihr immanentes Sein allein als moralische im eigentlichen Sinne sich darstellen. Diese Behauptung wird schon durch das im Begriffe der Sittlichkeit enthaltene generische Element der Freiheit erwiesen. Denn, was man gegnerischer Seits auch immer sagen mag, die Freiheit kann beim freien Acte, was das Wesen der Sache betrifft, nur eine äußere Denomination sein.

Frei im eigentlichen Sinne ist nur die vernünftige Willenspotenz. In ihr allein findet sich die sogenannte active Indifferenz, sie allein ist nicht zu Einem nothwendig bestimmt. Dagegen ist der Willensact seinem innersten Wesen nach nothwendig eine Bestimmung zu Einem[2]). Wenn demnach nicht der oberste Grundsatz alles Denkens aufhören soll, wenn nicht dasjenige, was seinem Wesen nach durchaus und ausschließlich auf Eines gerichtet und zu Einem vital bestimmt ist, in Bezug auf eben dasselbe auch als indifferent und unbestimmt gelten soll, dann bleibt freilich nichts anderes übrig als die

---

[1]) S. diese Zeitschr. 10 (1886) 578.

[2]) Nicht antecedenter wie die Theologen sagen, sondern concomitanter vel consequenter, scl. consequenter ad ipsum actum et per ipsum actum.

Freiheit des menschlichen Actes mit gar vielen Theologen[1]) formell einzig und allein in die Potenz, welche handeln und nicht handeln, so oder anders handeln kann, zu verlegen. Dem freien Willensacte als solchem ist hingegen die Freiheit nur als eine ihm von Außen d. h. von der Willenspotenz zukommende Benennung beizulegen. Und dieser Sachverhalt bleibt wesentlich unverändert, wenn man auch mit vielen Theologen[2]) annehmen wollte, jeder freie Willensact unterscheide sich durch sein inneres Wesen physisch und entitativ vom nothwendigen Willensacte[3]). Denn bei alle dem bleibt ja immerhin wahr, daß der freie Act in sich zu Einem bestimmt ist, mithin als solcher nicht innerlich Freiheit d. h. Unbestimmtheit besitzen kann. Wollen wir daher genau reden, so müssen wir sagen, daß der freie Act eigentlich bloß ein von der Willenspotenz mit Freiheit d. h. mit der Möglichkeit anders oder auch gar nicht zu handeln gesetzter Act ist. Und eben hierin liegt der Grund, weßhalb ein solcher Act dem Menschen zum sittlichen Lobe oder zum sittlichen Tadel, zum Verdienste oder Mißverdienste angerechnet werden kann. Darüber herrscht also nach unserem Dafürhalten gar kein Zweifel, daß einfachhin jedem sittlichen Acte als solchem, in sich und entitativ betrachtet, das Prädikat sittlich nur durch äußere Denomination zukomme. Darüber jedoch, ob der freie Act gegenüber dem nothwendigen, der übrigens auf ganz dasselbe Object gerichtet ist, eine entitative Verschiedenheit aufzuweisen habe, kann man

---

[1]) Vgl. Suarez, De volunt. & involunt. disp. 1. s. 3. n. 17 sqq; Vasquez, 1. 2. disp. 34. c. 3. n. 12 & 13; disp. 95. c. 10. n. 47; Molina, Conc. q. 23. a. 4; Mastr. De anima q. 4. a. 1. n. 70 etc

[2]) Vgl. Salm. t. 5. De Voluntario disp. 2. dub. 4. n. 66, wo viele Autoren aus der thomist. Schule für ihre Ansicht citirt werden. Ihnen schließen sich unter andern an Pallavic. De Actibus hum. disp. 7. q. 2. a. 1 & 2; Silv. Maurus l. l. q. 21. n. 11 sqq.; Viva P. 2. disp. 6. n. 2.

[3]) Silvester Maurus, Pallavicino, Viva und andere erklären diesen Unterschied durch eine bestimmte Art und Weise, wie der freie Act im Gegensatz zum nothwendigen Acte seinem Objecte zustrebe. Es findet sich nach diesen Theologen in ihm eine Kraftäußerung (conatus), um den Zug zum Gegentheil zu überwinden. — Die Theologen von Salamanka und andere recurriren zur Begründung dieses Unterschiedes auf den freien Act als die Wirkung einer freien Potenz. Nach ihnen muß sich der freie Act als Wirkung einer freien Potenz anders zu dieser verhalten, als sich der nothwendige zu dem zu Einem natürlich determinirten Strebevermögen verhält.

freilich verschiedener Meinung sein. Wir können indeß die Gründe nicht einsehen, weßhalb eine solche Verschiedenheit zu behaupten wäre. Was von den Vertretern dieser Ansicht angeführt wird, scheint uns auf einer Verkennung der Wirkungsweise einer Potenz zu beruhen, welche Herrin ihres Actes ist. Denn die innere Erfahrung sagt uns ja doch, daß eine und dieselbe Willensbewegung, die unfrei, etwa als motus primo primus, begonnen hat, auch nach eingetretener voller Erkenntniß nunmehr als freie Handlung fortgeführt werden kann, eine Thatsache, welche sich nur dann hinreichend und ohne Künstelei erklären läßt, wenn der freie Act von dem nothwendigen bloß dem Ursprunge nach, nicht aber in sich selbst und entitativ verschieden ist. Uebrigens wird ja auch diese Ansicht von der großen Mehrzahl der Theologen vertreten[1]), ein und derselbe individuelle Act könne aus einem freien ein unfreier und umgekehrt aus einem unfreien ein freier Act werden, und mithin könne einem Acte des menschlichen Willens das Prädikat moralisch, ohne innern Wandel sowohl verloren gehen als erworben werden.

Bisheran hat bloß das generische Moment aller sittlichen Handlungen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen, und das Resultat unserer Untersuchung ist, daß nach dieser Seite hin die Sittlichkeit nicht als etwas dem Acte einfachhin Immanentes zu betrachten sei. Dieses Ergebniß läßt sich mit Theophilus Raynaud[2]) auch dahin ausdrücken, daß die Sittlichkeit der menschlichen Handlung, wenigstens nach ihrer generischen Seite und somit einfachhin, ein ens connotativum sei, welches dem Wechsel unterliegt nicht nothwendig dadurch, daß sich in ihm selbst etwas verändert, sondern auch schon dadurch, daß in einem außer ihm liegenden Dinge, z. B. in der Erkenntniß etwas geändert wird.

Nunmehr entsteht die weitere Frage: verhält es sich ebenso auch mit dem formellen Theile des sittlichen Actes? Wird auch er durch Momente constituirt, welche dem Acte, wenn wir ihn an und für sich betrachten, nicht absolut innerlich sind? — Um in Betreff dieser Frage zur möglichsten Klarheit zu gelangen, werden wir der Reihe nach die verschiedenen Objecte, auf welche

[1]) Vgl. darüber Mastr. l. l. disp. 5. n. 19.
[2]) L. l. dist. 4. q. 1. a. 2. n. 20.

unser sittliches Handeln gerichtet sein kann, nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten durchgehen.

Da stoßen wir zunächst auf jene Gegenstände, denen die sittliche Verkehrtheit derart eigen und immanent ist, daß es keine äußern Umstände und Verhältnisse geben kann, welche dieselben von ihrer angeborenen Verkehrtheit zu befreien und zu reinigen im Stande wären. Zu dieser Klasse gehört unter Anderm auch das eigentliche Object des Hasses Gottes. Denn wie Suarez nach Cajetan mit Recht bemerkt[1]), ist dieses Object nicht sowohl Gott selbst als das Nichtsein Gottes. Denn ein Jeder, welcher Gott irgendwie haßt, will und wünscht in irgend einer Weise und in irgend einem Grade, daß entweder Gott überhaupt nicht existire, oder daß er nicht das sei oder nicht so sei, was und wie er wirklich ist. — Von allen Acten nun, welche auf derartige Objecte mit hinreichender Erkenntniß gerichtet sind, kann man, wie uns scheint, nicht läugnen, daß ihnen die Disharmonie mit der Vernunftordnung in irgend einer Weise absolut immanent ist[2]). Was aber die übrigen sittlich schlechten Handlungen angeht, welche bloß in der Wirklichkeit verkehrt sind, weil eben ihr betreffendes Object in der Wirklichkeit sittlich schlecht ist, ohne es mit absoluter Nothwendigkeit und deßhalb immer zu sein, so scheint man mit Recht das Gegentheil behaupten zu dürfen, es sei ihnen nämlich die Disharmonie mit der Vernunftordnung nicht nothwendig immanent. Es scheint bei ihnen der Charakter sittlicher Verkehrtheit, insofern diese eine Disharmonie des Actes mit der Vernunft bezeichnet, vielmehr auf einer Connotation äußerer Umstände und Momente zu ruhen. Es können das Umstände sein, welche zufällig vorhanden sind und die Sittlichkeit, beziehungsweise die Unsittlichkeit, der Handlung in concreto erst begründen, wie das beispielsweise durch rein positive Gesetzgebung geschehen kann, oder es können im Gegentheil Umstände sein, welche nicht vorhanden sind, nämlich bei Handlungen, die nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen als sittlich gute Handlungen gesetzt werden können, wie dieses z. B. bei der Geschlechtsgemeinschaft der Fall ist.

In der That nehmen wir einmal an, Jemand setze den Genuß von Fleischspeisen, welchen er in Rücksicht auf das Wohlbefinden (Behagen)

---

[1]) L. l. disp. 2. s. 1. n 12.

[2]) Ob nun die sittliche Bosheit etwas Physisches oder etwas Moralisches oder sonst etwas im Acte sei, muß einer genauern Untersuchung vorbehalten bleiben.

seines Körpers zu einer Zeit begonnen, wo er durch das Kirchengebot der Abstinenz noch nicht gebunden war, in derselben Absicht auch dann noch fort, nachdem bereits das Kirchengebot mit seiner verbietenden und verpflichtenden Kraft dazwischengetreten, so würde sich in diesem Acte innerlich und physisch nichts zu ändern brauchen, damit er aus einem guten und erlaubten zu einem sittlich verkehrten und unerlaubten würde. Oder was müßte sich denn an ihm als solchem ändern? Freilich das Urtheil des Verstandes wird sich in Bezug auf ihn gewaltig ändern und wird die Fortsetzung desselben verbieten. Es würde mithin das bloße Beharren im frühern Acte als solchem, und zwar wegen des nunmehrigen Bewußtseins, daß es Zeit wäre, von ihm wegen des Kirchengebotes abzustehen, allein genügen, ihn zum unsittlichen Acte zu machen.

Ebenso würde ein Act, welcher mit der rechtmäßigen Gattin gesetzt die Billigung der Vernunft fände und sittlich gut wäre, wenn er auch ganz in derselben Absicht, z. B. um Nachkommen zu erzielen, mit einer andern Person vollzogen würde, sittlich schlecht sein. Der Grund der sittlichen Verkehrtheit läge im letztern Falle nicht im Willensacte als solchem und an und für sich rein physisch und entitativ betrachtet, dieser Act wäre vielmehr in dieser Hinsicht in beiden Fällen ganz der gleiche, sondern darin, daß etwas an sich Gutes, Nachkommenschaft, gewollt und gesucht wird unter Vernachlässigung derjenigen äußern Bedingungen, unter welchen allein ein solcher Act weder der persönlich vernünftigen Würde des Menschen noch der sozialen Ordnung positiven Eintrag thut[1]).

Wir wagen indeß nicht mehr zu sagen, als daß es so zu sein scheine. Denn ob es wirklich einen sittlich schlechten Willensact geben könne, welchem das Prädikat vernunftwidrig, sittlich schlecht bloß durch äußere Momente zukomme, das hängt, wenn man genauer zusieht, von einer ebenso schwierigen als praktisch wichtigen Frage ab: ob nämlich ein menschlicher Willensact an sich sittlich tadellos sein kann, der innerlich und wesentlich von einem andern Beweggrunde als dem der eigentlichen Vernunft und Sittenordnung, oder, um es anders auszudrücken, von einem andern als einem eigentlichen Tugendmotiv belebt und getragen wird[2]). Denn nehmen wir mit gar vielen und großen Theologen an, daß dieses letztere zur sittlichen Tadellosigkeit eines Willensactes absolut nothwendig sei, so ist es klar, daß mit der objectiven Sittlichkeit des Gegenstandes auch die Möglichkeit aufhört, denselben mit einem menschlichen Willensacte zu wollen, welcher zwar innerlich und an und für sich tadellos ist, in der Wirklichkeit aber dennoch, wegen zufälliger und ihn äußerlich begleitender Umstände, als sittlich schlecht

[1]) Vgl. Raynaud l. l. dist. 4. q. 2. a. 2. n. 25 sqq.

[2]) Daß es rein äußere Acte giebt, welche nur durch äußere Denomination unsittlich sind, ist selbstverständlich.

bezeichnet werden muß. Denn jeder menschliche Willensact, welcher nicht positiv mit dem Siegel eines Tugendmotives innerlich ausgestattet wäre, würde nach dieser Ansicht eben dadurch das Brandmal der Sünde innerlich, physisch und wesentlich an sich tragen. Denn einen Beweggrund zum Handeln muß der vernünftig handelnde Mensch stets haben. Ein Tugendmotiv hat nach der Annahme der betreffende Handelnde nicht und kann es nicht haben. Also läßt er sich von einem Beweggrunde leiten, welcher dem Vergnügen oder dem Wohlbefinden oder etwas Aehnlichem angehört. Das ist aber nach dieser Ansicht schon kein indifferentes Motiv mehr, sondern ein positiv fehlerhaftes. Denn im Handeln und Wollen von dem Behagen oder von der Annehmlichkeit oder auch nur von der rein natürlichen Zuträglichkeit (commodum naturae) einer Handlung sich bestimmen und leiten lassen, ist, wenn diese Theologen recht haben, ein mit der menschlichen Würde allezeit und in jeder Form unverträgliches Vorgehen[1]).

Wäre das nun Alles wirklich richtig, so würde dieser Thatbestand weiterhin durchaus nicht hindern, daß dieselbe Handlung, welche schon den Charakter der sittlichen Verworfenheit durch den Mangel jedwedes Tugendbeweggrundes und durch die Information mit einem Beweggrunde des Vergnügens oder des Behagens an sich trüge, noch weiterhin durch Connotation äußerer Umstände an sittlicher Verkehrtheit in der Wirklichkeit zunähme. Denn wenn es nach dieser Ansicht allezeit sittlich verwerflich ist, etwas wegen der damit verbundenen Annehmlichkeit als des eigentlichen und leitenden Beweggrundes in irgend einer Form und in irgend einem Maße zu verlangen und zu thun, so ist es denn doch klar, daß dieses Alles noch weit verkehrter wird, wenn der Gebrauch des betreffenden Gegenstandes noch obendrein von der zustehenden Autorität positiv untersagt ist.

Es hat sich herausgestellt, daß nach dieser strengern Ansicht eigentlich jedem sittlich schlechten Willensacte das Böse und die Vernunftwidrigkeit in irgend einem Grade immanent, physisch und wesentlich anhaftet. Der ganze Unterschied zwischen sittlich schlechten Willensacten, deren Object absolut böse ist, und den andern sittlich schlechten Handlungen bestände nur mehr darin,

[1]) Ob sich dann diese Theologen consequent bleiben, wenn sie bei anderer Gelegenheit behaupten, das ganze entitative Sein eines sittlich verkehrten Actes sei nicht verkehrt und sei von Gott, das ist eine andere Frage.

daß bei den erstern auch das Materialobject absolut und nothwendig vernunftwidrig ist, z. B. das Nichtsein Gottes, während dies von den andern nicht behauptet werden kann. In Bezug auf das Formalobject aber herrscht bei beiden Arten von Acten im Allgemeinen Uebereinstimmung, denn da das Formalobject ein Tugendmotiv bei keinen von beiden sein kann, so wird es allerdings irgend ein reines commodum naturae sein müssen.

Aehnlich wie mit den sittlich schlechten verhält es sich auch mit den sittlich guten Handlungen. Je nach dem man der einen oder der andern Ansicht folgt, werden einfachhin sittlich gute Handlungen entweder nur solche Handlungen sein können, in welchen sich kein anderes leitendes Motiv als nur wirkliche Tugendbeweggründe wiederfinden, oder aber man wird die Grenzen sittlich guter Handlungen weiter ziehen dürfen.

Jedoch wollen wir in Betreff sittlich guter Handlungen zunächst dasjenige feststellen, was uns in der uns beschäftigenden Frage am meisten und direktesten interessirt, und das ist Folgendes: Sittlich gute Handlungen, welchen aus sich diese Benennung zukommt, müssen alle ohne Zweifel wegen eines Tugendmotivs direkt und unmittelbar gewollt und geübt werden. Diesen allen ist also der Charakterzug sittlicher Güte nothwendig immanent.

Was dann weiterhin diejenigen sittlich guten Acte angeht, welche durch bloße äußere Denomination solche sind, so sind dieselben je nach dem wir uns entweder der eben vorgetragenen strengern, oder aber einer sogleich vorzutragenden gemäßigtern Meinung anschließen, entweder weiter auszudehnen oder in engere Grenzen einzuschließen.

Denn mag ja auch die strengere Ansicht unter den Theologen die gewöhnlichere sein, so existirt doch daneben auch eine andere Meinung — und auch sie hat namhafte Vertreter für sich — welche zur sittlichen Güte einer Handlung weniger verlangt.

Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken wir, daß hier offenbar nicht von rein äußerlichen, von der menschlichen Willenspotenz als solcher nicht unmittelbar vollzogenen Acten die Rede ist. Denn in Betreff dieser äußern Acte stimmen Alle überein: wie sie nämlich nur durch äußere Denomination formell sittlich genannt werden, und ihnen der Charakter der Sittlichkeit überhaupt nur in ihrem Zusammen-

hange mit den betreffenden innern Acten zukommt, so kommt ihnen in derselben Weise durch bloß äußere Denomination und im Zusammenhang mit den innern Acten die Benennung und der Charakter sittlich guter Handlungen zu. Auch das steht nicht in Frage, ob Gegenstände (Handlungen), welche an und für sich als sittlich gleichgültige zu bezeichnen sind, wenn sie sich in der Wirklichkeit als Mittel zu einem tugendsamen Zwecke darstellen, und nun gerade in dieser ihrer Eigenschaft vom Willen begehrt und gewollt werden, durch einen Willensact gewollt werden, dem sittliche Güte und Vernunftgemäßheit als innere Charaktereigenschaft zukommt. Solche Acte der Wahl der Mittel nehmen ja Theil an der sittlichen Güte des Zweckes und werden von ihr innerlich getragen und gehalten. Der befohlene oder ausführende Act selbst jedoch (das Mittel) ist in diesem Falle nur gut durch rein äußere Benennung. Ein solcher Act könnte jedoch zu gleicher Zeit sowohl durch äußere Benennung vom befehlenden Acte als auch durch seine eigene innere Beschaffenheit und Natur sittlich gut sein, wofern wir nämlich voraussetzen, ein bereits aus sich selbst tugendhafter Act wäre als Mittel zu einem tugendhaften Zwecke erkannt und als solcher gewählt und zur Ausführung gebracht worden.

Die Frage, um welche es sich also an dieser Stelle eigentlich handelt, ist vielmehr folgende: kann ein menschlicher Act, welcher bloß durch den Beweggrund der Annehmlichkeit oder der körperlichen Zuträglichkeit eines bestimmt qualifizirten Gegenstandes (Handlung) innerlich und positiv bestimmt und getragen wird, dadurch schon in concreto zu einem eigentlich sittlich guten Acte werden, daß er zum Begleiter einen andern menschlichen Act hat, welcher ihn in die von der Vernunft und von der rechten Ordnung gezogenen Grenzen einschränkt und mäßigt, welcher ihn unter das Gesetz und unter das Maß der Vernunftordnung stellt? Das glaubt in der That mit andern Gottesgelehrten Mastrius[1]) bejahen zu dürfen. Lassen wir ihm das Wort: Objecta materialia etiam propter naturalem et intrinsecam bonitatem, quam habent, ut rationem formalem volendi recte appeti possunt, sicut e contra propter naturalem et intrinsecam malitiam secundum rectam rationem possunt

[1]) Vgl. l. l. disp. 5. q. 4. a. 4. n. 196 & n. 202 und die n. 193 angeführten Autoren.

respui; ergo in tali casu actum moraliter bonum efficimus, et tamen honestas non est objectum formale et motivum talis actus, sed potius bonum delectabile et commodum naturae, servata mensura a ratione praescripta; assumptum probatur, sic enim desideramus et amamus sanitatem, scientiam, commodum, victum honeste, quia juxta mensuram a ratione praescriptam; sic etiam honeste timemus mala et nocua nobis, ut morbos, mortem; honeste tristamur de illis, ut de morte parentum et amicorum, jactura bonorum et similibus, idque ob illam malitiam et incommoditatem naturalem, quam habent. Consequentia etiam probatur, quia judicium prudentiae, quod versatur circa bona delectabilia et commoda naturae, non est, ut versemur circa illa spectando pro fine et ratione volendi honestatem ipsam, sed ut intendentes illam delectabilitatem vel commoditatem, quam de se habent objecta illa materialia, servemus modum et mensuram in ejus amore non excedendo vel deficiendo, adeo ut mensura rationis, in qua consistit honestas, non concurrat ut ratio volendi vel objectum motivum, sed solum ut conditio volendi et amandi talia objecta; et ita vocare solemus recreationem honestam, lusus honestos etc., quatenus in eorum delectabilitate, quae est ratio volendi et objectum formale talium actuum, mensura a ratione praescripta servatur, et ob hanc mensuram servatam honesta nominantur; jam ergo constat ad actum moraliter bonum non semper opus esse, quod feratur in honestatem propter seipsam expetitam, id est tanquam in objectum motivum et rationem formalem volendi, sed sufficit interdum, quod concurrat ut mera conditio actus, qui exercetur ex motivo commodi vel delectabilitatis, ut in exemplis allatis.

Dices, mensuram et regulam rationis in utendo tali commoditate et delectabilitate non esse meram conditionem, sed habere rationem objecti formalis in genere moris . . . Respondeo gratis concedendo honestatem objectivam talium actuum in genere moris non esse commoditatem vel jucunditatem recreationis vel ludi simpliciter inspectam, sed prout cadit sub mensura rationis; adhuc tamen negatur, hanc esse objectum motivum et rationem formalem eliciendi tales actus, est enim objectum mere terminativum;

objectum namque motivum est illa ratio, quae movit et allicit voluntatem ad amandum tale objectum; at experientia docet, nos appetere ludum honestum, recreationem honestam non ex motivo honestatis sed solius jucunditatis, et tamen actus adhuc dicitur honestus, quia ad amplectendam talem delectationem concurrit mensura rationis, ut conditio actus et objecti moventis, quae conditio in eo est posita, ut homo ita versetur circa objectum delectabile, quod eum movet ad operandum, ut curet per rationem attendere, quod in ipsis circumstantiis nihil contingat contra judicium rectae rationis, et sit ita paratus, ut si quid adverteret repugnans rectae rationi, non ageret. Haec enim advertentia et diligentia sufficit, ut actus dicatur honestus in genere morum.

Diese Auseinandersetzung von Mastrius trifft im großen Ganzen mit unserer Auffassung und Anschauung zusammen. Wir können sie folgendermaßen wiedergeben: um einen sittlich guten Act in concreto zu setzen, ist es nicht immer nothwendig von der sittlichen Güte des Gegenstandes als solcher in der Wahl desselben sich bestimmen zu lassen, oder das Object wegen seiner (objectiven) sittlichen Güte als solcher zu wollen, sondern es genügt, entweder das Object wegen seiner (objectiven) sittlichen Güte zu wollen[1]), zu verlangen, oder es zwar zu wollen wegen seiner Annehmlichkeit, aber nur insoferne diese unter den obwaltenden Verhältnissen der Vernunftordnung entspricht, von ihr durch einen andern Act z. B. der Mäßigkeit Maß, Weisung, Richtung erhält. Denn so erstrebt der Wille das Gut einer niedern Ordnung ohne das Gut einer höhern Ordnung zu vernachlässigen; er bringt dieses vielmehr, wenn auch bloß negativ[2]), zur Geltung und zur Herrschaft. Das aber scheint eine dem Menschen als Menschen völlig entsprechende, mithin sittlich gute Handlungsweise zu sein. Denn der Mensch ist ja nicht ein reines Vernunftwesen, sondern ein animal rationale, ein sinnliches Vernunftwesen. Diesem aber entspricht die Erstrebung des Angenehmen, freilich nicht jedes Angenehmen oder eines Ange-

[1]) Ob honestatem objecti quomodocumque apprehensam

[2]) Hingegen fließt ein sittlich guter befehlender Act (actus imperans) im eigentlichen Sinne in recht positiver Weise auf den befohlenen Act (actus imperatus) ein. Er ist seine Ursache. Das wenigstens ist hier mit dem übergeordneten Acte nicht der Fall.

nehmen ohne Maß und Ziel, sondern eines der Vernunftordnung entsprechenden Angenehmen, und dieses stets in einer von der Vernunft geordneten und ihr untergeordneten und von ihr beherrschten Weise. — Auch läßt sich nicht wohl begreifen, weßhalb denn Gott schließlich den zur Erhaltung des Einzelwesens und der Art nothwendigen oder nützlichen Handlungen das Angenehme und das Vergnügen in so hervorragender Weise als Lock- und Reizmittel beigegeben haben sollte, wenn es dem Menschen niemals und in keiner Form und innerhalb keiner Grenzen gestattet wäre, sich von diesen Reizen anziehen und bestimmen zu lassen, diesen Lockrufen zu folgen. Die Behauptung, daß Gott diese Handlungen bloß deßhalb mit oft so hochgradigen Reizen ausgestattet habe, damit der Mensch auf diese Handlungen und ihre Bedeutsamkeit mehr aufmerksam werde, und damit er sie, wenn er sich etwa schon aus Tugendmotiven zu denselben entschlossen hat, mit um so größerer Leichtigkeit und Entschiedenheit ausführe, scheint doch weniger der Weise zu entsprechen, wie sich diese Reize geltend machen, und wie sie an den Menschen thatsächlich herantreten. Denn sie treten eben ganz bestimmt als von dem Urheber der Natur im Allgemeinen gewollte Reiz- und Antriebmittel an den Menschen heran. Also sollen sie den Menschen zu diesen Handlungen reizen und antreiben, nicht so sehr indem sie seine Aufmerksamkeit auf andere Beweggründe hinlenken, als vielmehr dadurch, daß sie selbst, wenn auch in den gehörigen Schranken, zu Beweggründen werden. Freilich, damit etwas in einer des Menschen würdigen Weise begehrt werde, genügt nicht, daß es bloß als angenehm erscheint; dieses Angenehme muß vielmehr von der Vernunft geprüft und nach allen Seiten und nach allen Beziehungen wohl erwogen und in die richtigen Schranken eingedämmt werden. Es darf nie die Herrschaft beanspruchen, sondern es muß stets unter Herrschaft der Vernunft bleiben. Wenn es aber aus dieser Prüfung als von der Vernunft gebilligt und geordnet hervorgeht, so ist schwer zu begreifen, daß ein solches Begehren des Menschen unwürdig, daß es nicht vielmehr seinem Wesen als animal rationale entsprechend sein sollte. Hiermit sagen wir gewiß nicht, ein auf das Angenehme als solches gerichtetes menschliches Streben, selbst wenn es, wie vorausgesetzt wird, von der Vernunft gebilligt, geordnet und beherrscht wird, sei ein besonders edles Streben, ein Streben,

welches der Aufmunterung werth sei, aber wir meinen auch andrerseits, ein solches der Vernunft untergeordnetes und von ihr geregeltes Streben, müße als sittlich gut anerkannt werden. Ist dieser Schluß richtig, so haben wir auch in diesem Falle ein überlegtes Streben des Willens vor uns, welchem die Sittlichkeit oder genauer der Charakter des sittlich Guten und Vernunftgemäßen nicht immanent und wesentlich, sondern bloß zufällig und äußerlich ist. Denn der das Angenehme begehrende Willensact wird in diesem Falle zum sittlich guten Acte einzig durch seine Vereinigung mit einem andern ihn begleitenden, controlirenden, ordnenden, beherrschenden Willensacte, vermöge dessen der Mensch nur in sofern und in der Weise und in dem Maße das Angenehme und natürlich Zuträgliche will, als es unter den obwaltenden Verhältnissen von der Vernunft gebilligt, geregelt, eingeschränkt wird[1]). Demnach wäre dargethan, daß, falls übrigens diese Ansicht richtig ist, auch hier wiederum eine in concreto als sittlich gut zu bezeichnende Handlung die sittliche Güte durchaus nicht als immanenten Charakterzug in sich zu tragen braucht.

Doch hier tritt uns ein schwer wiegendes Bedenken entgegen. Sind diese Aufstellungen durch die von Innozenz XI. am 2. März 1679 in der 8. und 9. These verworfenen Lehren nicht mitverurtheilt?[2]) Wir meinen nicht. Führen wir uns zunächst die in der achten These enthaltene Lehre in kurzen Zügen vor, dann werden die bedeutenden Verschiedenheiten, die sich zwischen ihr und den soeben gemachten Aufstellungen finden, sofort klar werden. In der achten These also wird aus dem Satze, daß sich das natürliche Begehrungsvermögen der ihm eignen Acte erlaubter Weise erfreuen, sie genießen dürfe, zweierlei abgeleitet. Erstens soll nunmehr Essen und Trinken selbst bis

---

[1]) In der That hat die ganze Tugend der Mäßigkeit das Verlangen nach Vergnügen zur Voraussetzung. Ihre Aufgabe ist es nach dem hl. Thomas keineswegs, dieses Verlangen stets und überall zu unterdrücken oder zu hemmen, auch dann, wenn es sich auf Vergnügen bezieht, welche der menschlichen Würde nicht zuwider sind, sondern nur dann, wenn sie dieser widersprechen, sei es an und für sich oder des Uebermaßes wegen, in welchem sie verlangt werden. D. Th. 2. 2. q. 141. a. 1 sqq.

[2]) Die achte These lautet: „Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini: quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.“ Die neunte aber hat folgenden Wortlaut: „Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.“

zur Uebersättigung erlaubt sein, falls es nur der Gesundheit nicht schadet. Denn das ist ja die wahre Bedeutung von satietas. Die einfache Sättigung heißt lateinisch saturitas. Sodann soll das Alles geschehen dürfen des bloßen Vergnügens wegen (ob solam voluptatem). Dieser Satz kann, und, wenn die Präposition „ob" im eigentlichen Sinne genommen wird, muß sogar folgende Bedeutung haben: Einmal vorausgesetzt, daß dadurch der Gesundheit kein Schaden erwächst, genügt es für den Menschen, um erlaubter Weise, sogar bis zur Uebersättigung, zu essen und zu trinken, daß ihm dies wie immer Genuß bereite, ihm Vergnügen mache; eine weitere Rücksicht wird von ihm nicht gefordert. Denn die Präposition „ob" führt das ein, was Einem bei der Fassung eines Entschlusses vorschwebt, beziehungsweise vorschweben soll. — Was fordert dagegen die oben dargelegte Doctrin? Vor Allem strenges Maßhalten im Genuß des sinnlich Angenehmen. Sie ist aber auch weit entfernt, das Vergnügen rein als solches zur Norm und Regel im sinnlichen Genusse zu machen, es rein als solches als hinreichenden Beweggrund des Begehrens hinzustellen. Vielmehr verlangt sie, daß wenngleich ein concretes Vergnügen allein positiv bestimmend auf den Willensentschluß einwirkt, dieses vor Allem ein ganz bestimmt qualifizirtes Vergnügen sei, d. h. ein Vergnügen, welches wahren Vernunftzwecken der Natur der Sache nach dienen kann und dienen soll, und daß es weiterhin nur innerhalb derjenigen Grenzen und in dem Maße genossen werde, innerhalb welcher es diese Zwecke zu fördern vermag. Sie verwahrt sich also auf das Entschiedenste gegen die Aufstellung: falls es nur der Gesundheit keinen Schaden bringt, ist es genug, daß etwas Lust bereitet, um es erlaubter Weise zu umfangen, zu begehren, zu genießen[1]).

---

[1]) Wesentlich übereinstimmend mit der von uns so eben dargelegten Doctrin sagt Ballerini zu Gury t. 1. n. 28. Dico 2°: „Aliud est agere propter delectationem, aliud agere propter solam delectationem. Posterius hoc ulteriorem operis finem excludit; haec autem exclusio inordinata est . . . Quod alioquin ad opus quis alliciatur et moveatur appetitu delectationis, quemadmodum et ad laborem spe praemii et mercedis, id ordini naturae consentaneum est ut habet S. Thomas l. c. Scl. contra. Gentes l. 3. c. 26. n. 6, ubi haec: „Delectatio est bona et appetenda, si bonam consequatur operationem."

Diese Bemerkungen finden auch auf die neunte These ihre analoge Anwendung. Die eheliche Beiwohnung soll nach diesem verurtheilten Satze ausgeübt werden dürfen „ob solam voluptatem“. Solcher Aufstellung tritt die oben auseinandergesetzte Ansicht schroff entgegen. Zur erlaubten Ausübung der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft ist nach ihr denn doch etwas mehr erfordert als bloße Rücksichtsnahme auf das sinnliche Vergnügen, welches sie gewährt. Es ist Rücksicht zu nehmen auf den Ausspruch der Vernunft. Diese aber billigt besagtes Vergnügen nur, insoferne es wenigstens objectiv (a parte rei) höheren Vernunftzwecken dient, von der Vernunft geordnet und in die gehörigen Schranken eingedämmt ist. Und wollte wohl der hl. Thomas eine andere Lehre als die von uns oben vorgetragene aussprechen, als er contra. Gentes l. 3. c. 9. n. 1. Folgendes schrieb: Finis tamen ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animantibus sunt bona, et etiam homini, cum sunt secundum rationem moderata.“

Nach dem Gesagten wird also die eigentliche Sittlichkeit eines menschlichen Actes niemals adäquat, häufig auch nicht einmal inadäquat durch absolut innere Momente des betreffenden Actes, wenn wir ihn bloß an und für sich betrachten, constituirt.

Zur Erklärung des göttlichen Heilswillens bezüglich der Kinder.

Von Anton Straub S. J.

Die Offenbarungsquellen gestatten nicht den mindesten Zweifel an der Thatsache, daß Gott auch nach Voraussicht der Erbsünde die übernatürliche Seligkeit aller Menschen, der Kinder wie der Erwachsenen wahrhaft und aufrichtig wolle. Gerade jene Zeugnisse, welche als der klarste Ausdruck der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens in Bezug auf die Erwachsenen gelten, schließen nach allen Principien der Hermeneutik die nämliche Allgemeinheit auch hinsichtlich der Kinder in sich. Sind etwa die Kinder keine Menschen, fragt darum der h. Augustin, daß sich das Wort: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen"[1]), nicht auf sie beziehen sollte[2])? Man kann sonach die Ausdehnung des göttlichen Heilswillens auf alle Kinder sonder Ausnahme nicht in Abrede stellen, ohne ebendamit in der bedenklichsten Weise an den Beweisgrundlagen zu rütteln, welche die theologisch sicherstehende Wahrheit von der Heilsabsicht Gottes bezüglich aller Erwachsenen, und weiterhin den feierlich ausgesprochenen Glaubenssatz von dem mindestens über die Auserwählten sich hinauserstreckenden göttlichen Heilswillen vornehmlich stützen[3]).

---

[1]) I. Tim. 2, 4. — [2]) Numquid (parvuli) homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est, omnes homines? Aug. contra Julianum l 4 n. 42.

[3]) Vgl. das von Innocenz X., Alexander VII. und Clemens XI. erlassene Verwerfungsurtheil über den fünften Satz des Jansenius, bei Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum.

Wohl erwähnt Suarez eines oder des andern Theologen, welcher nicht alle Kinder im Umfang der Heilsordnung begriffen wissen wollte[1]); aber stand schon zu Suarez' Zeiten diese Ansicht sehr vereinzelt da, so dürfte heutzutage, nach den durch die jansenistischen Streitigkeiten hervorgerufenen kaum mißzuverstehenden Entscheidungen der obersten Kirchenbehörde, nicht leicht jemand ihre Vertheidigung zu übernehmen wagen.

Wie einmüthig indessen die Theologen in der Anerkennung des alle Kinder umfassenden Heilswillens sein mögen, ein ebenso großer Zwiespalt trennt sie bei seiner näheren Erklärung. Daß jener allgemeine Wille Gottes thatsächlich nicht an allen Kindern in Erfüllung gehe, und ebendarum nicht unbedingt, sondern nur bedingt sein könne, ist ohne Weiteres klar. Aber welches ist die Bedingung, unter der Gott unterschiedslos alle Kinder zur ewigen Seligkeit zulassen will? Am wenigsten verlegen um die Antwort wird hier jene Theologenschule sein, welche die über das Heil der Erwachsenen entscheidende Bedingung in der von jedem geschaffenen Willen vollkommen unabhängigen Rücksicht auf die Schönheit des Weltalls finden zu sollen glaubt. Nach dieser Lehranschauung wird man eben die in der Erbsünde dahinsterbenden Kinder jener Schaar von Unglücklichen beizuzählen haben, welche Gott retten möchte, wenn nicht die Herrlichkeit des Alls dadurch verdunkelt würde. Aber diese Bedingung ist nicht erfüllbar, indem die größere Schönheit des Universums eine ebenmäßige Vertheilung von Licht und Schatten, die Vertretung aller Rangstufen, die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit nicht minder, wie der gerade durch den Gegensatz noch heller glänzenden Barmherzigkeit, folglich auch eine Anzahl von Verdammten gebieterisch erheischt; und so geht denn in Anbetracht dieser Umstände jener ursprüngliche, allgemeine Rettungswille Gottes sofort und ohne jegliche Rücksichtnahme auf die zukünftigen freien oder unfreien Handlungen der Geschöpfe, bezüglich einer Anzahl von bestimmten Personen in das entgegengesetzte Verwerfungsurtheil über. Die Scheidung zwischen allen Auserwählten und allen Verworfenen, mit Einschluß der Kinder, ist demnach unabhängig von jeder durch die Geschöpfe zu setzenden Bedingung auf unabänderliche Weise vollzogen; Sache Gottes wird es vielmehr

[1]) De praed. l 4. c. 4. n. 3. 7.

sein, in seiner Allmacht dafür zu sorgen, daß die geschöpflichen Handlungen der Ausführung seines souveränen Willensbeschlusses dienstbar werden. Wer also mit dieser Erklärung sich beruhigen kann, der erspart sich ebendadurch das mühesame Forschen nach einer im Thun der Geschöpfe liegenden Bedingung, und schneidet sonach die Schwierigkeit, von deren Lösung das nähere Verständniß des die Kinder betreffenden Heilswillens abhängt, in ihrer Wurzel ab. Ist aber eine so bequeme Lösung auch die richtige? Daß das Menschengeschlecht an und für sich der Erhebung zur übernatürlichen Ordnung nicht würdig war, daß es sich zudem in seinem Stammvater der übernatürlichen Seligkeit positiv unwürdig machte, daß es mithin Gott vollkommen freistand, einem Theile der Menschen aus Barmherzigkeit die Wohlthat der Erlösung zuzuwenden, einen andern aus Gerechtigkeit, wenigstens der Erbsünde wegen, in der wohlverdienten Verdammung zu belassen — wer wollte das leugnen? Allein einerseits mit der Schrift und den Vätern behaupten, daß es thatsächlich dem Herrn gefallen habe, gegen alle, so in Adam gesündiget, Barmherzigkeit zu üben, daß Gott diesen seinen wahren und aufrichtigen Willen unter Voraussetzung der Erbsünde mit allen erdenklichen Formeln und den feierlichsten Ausdrücken uns betheuere, und anderseits doch wiederum dafürhalten, daß kraft eines nur in Gott oder dem inneren Wesen der Dinge gegründeten Willensbeschlusses, nebst einer großen Menge von Erwachsenen, eine unabsehbare Kinderschaar der göttlichen Gerechtigkeit oder gar einer vorgeblich beabsichtigten Schönheit des Alls erbarmungslos zum Opfer falle — das heißt sich in einen offenbaren Widerspruch verstricken. Was für eine arge Zumuthung stellt z. B. Gonet, einer der entschiedensten Vorkämpfer der in Rede stehenden theologischen Richtung, an unser Combinationsvermögen, wenn wir ihm erst glauben sollen, „daß Gott auch nach dem Falle Adam's alle Menschen selig machen wolle," ja daß er dies nicht in uneigentlichem Sinne, sondern mit „eigentlichem, wahren und aufrichtigen Willen wolle", und wenn wir dann zugleich nach demselben Theologen zu bekennen haben, nicht alle Verworfenen erhielten die zum Heil ausreichenden Hilfsmittel, was u. a. schon daraus erhelle, daß manchen Kindern nicht etwa in Folge eines Hindernisses seitens der geschöpflichen Ursachen, sondern „durch Fügung der göttlichen Vorsehung" die Gnade der Taufe verweigert werde, und zwar, wie wenigstens

Gonet noch dazu mit andern meint, „zur Strafe für die Erbsünde[1])"! Der Entschluß, womit Gott allen Menschen ohne Unterschied trotz der Erbsünde wahr und aufrichtig Barmherzigkeit erweisen will, nicht bloß möchte, und der Wille, an einem Theile der sündigen Menschheit, wenigstens der Erbschuld halber, seine strafende Gerechtigkeit zu zeigen, und in dieser Absicht die zur Befreiung von der Sünde nothwendige Hilfe nicht zu gewähren — das sind, wie wir und mit uns die h. Väter in aller Einfalt meinen, unversöhnliche Gegensätze, und jeder Versuch, sie durch eine Unterscheidung des Heiles an sich, und des Heiles, insofern es mit seinen Umständen betrachtet die Weltschönheit beeinträchtigt, irgendwie zu überbrücken, wird dem gesunden Menschenverstand als Künstelei und eitle Klügelei erscheinen. Was sollen denn eigentlich die an uns Menschen gerichteten so häufigen, theilweise so rührenden oder auch mit Anführung von Gründen bekräftigten Zusicherungen des auch nach der Erbsünde noch fortdauernden allgemeinen Heilswillens Gottes anders, als den festen Glauben und die trostvolle Zuversicht in uns erwecken, daß es Gott mit der Rettung von uns Menschen allen Ernst sei, daß er seinerseits alles dazu Erforderliche treulich beitragen wolle, daß sohin, wenn das Heil aller Menschen ohne Ausnahme, auch der Kinder, nicht zur Wirklichkeit wird, der Grund hievon in dem Mangel einer durch die Geschöpfe zu erfüllenden Leistung gelegen sei, nicht aber bloß in einem freien Entschlusse Gottes, also auch nicht in einem, keinenfalls ja nothwendigen Streben nach größerer Schönheit und Vollkommenheit des Weltalls?

Falls man überhaupt eine Welt schöner oder auch nur schön finden kann, die eine Menge vernünftiger Geschöpfe enthält, welche vor jeglicher Voraussicht creatürlichen Thuns oder Lassens von der Erreichung ihres letzten und einzigen Zieles und Endes ausgeschlossen und ebendadurch dem ewigen Verderben geweiht wurden, muß man doch wenigstens zugeben, daß die Hervorbringung einer so schauerlichen Schönheit, wie alle übrigen Gotteswerke nach Außen, der Freiheit des Schöpfers unterstehe. Wie Gott frei war, seine unendliche Güte durch endliche Vollkommenheiten zu offenbaren oder nicht, so konnte er frei mit einem der endlos möglichen und endlos vervollkommnungsfähigen Grade der Offenbarung sich begnügen; wer dies leugnet, wird zum Widersinn des Optimismus hingedrängt. Sogar Gonet, der eifrige Anwalt der gedachten

[1]) Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. tr. 4. disp. 4. n. 18. 61 ff. cf. tr. 5. disp. 5. n. 160 ff. 166 ff.

Schönheit, kann nicht umhin, jene Freiheit mit den Worten einzuräumen: „Ex eo quod in electione efficaci aliquorum ad gloriam, et aliorum exclusione, magis bonum universi resplendeat, et elucescant magis divina attributa, quam si omnes salvarentur, non licet colligere, non potuisse Deum, de potentia absoluta, omnes salvare, sed solum infertur, id fuisse convenientius suavitati divinae providentiae, et sapienti modo operandi: Deus autem non tenetur id quod melius est efficere, et majori bono universi consulere“[1]).

Doch es genüge, einige der Gründe, um derenwillen wir gegen den fraglichen Lösungsversuch durchaus ablehnend uns verhalten müssen, hier gestreift zu haben. Lassen sich ja wider eine solche Erklärung des auf die Kinder bezüglichen Heilswillens ungefähr dieselben Momente geltend machen, die anderswo in directer Beziehung auf die Erwachsenen in vollgiltiger Weise bereits erörtert worden sind[2]).

Wir müssen uns demnach dazu verstehen, die Bedingung, von deren Erfüllung die Seligkeit der Kinder abhängig ist, nicht dergestalt in das Innere Gottes hineinzuverlegen, als ob dem das Loos der Kinder absolut und endgiltig bestimmenden Willensentscheide lediglich die Betrachtung des ewigen, nothwendigen und unveränderlichen Wesens der Einzeldinge oder ihrer das Weltall bildenden Gesammtheit (die sogen. scientia simplicis intelligentiae) voranleuchtete, sondern wir haben die fragliche Bedingung außer Gott in den durch Gott von aller Ewigkeit (mit der scientia visionis) vorausgesehenen zeitlichen und contingenten Thaten und Wirkungen der geschaffenen Ursachen zu suchen.

Vor allem dürfen wir nun als unbestreitbar voraussetzen, daß die Bedingung, von welcher Gott die Aufnahme zu seiner beseligenden Anschauung abhängig gemacht hat, für alle Kinder ebenso wie für die Erwachsenen in der Voraussicht eines gnadenvollen Endzustandes dieses irdischen Lebens bestehe. Da nun aber näherhin den Kindern die heiligmachende Gnade, ohne alle Mitwirkung von ihrer Seite, einzig durch Anwendung des von Gott wider die Erbsünde eingesetzten Heilmittels um der Verdienste Christi willen eingegossen, und, nach einmal erlangtem Besitze, solange sie des Vernunftgebrauchs entbehrende Kinder

---

[1]) L. c. tr. 5. disp. 5. n. 62.

[2]) Vgl. unter den neueren Theologen besonders Card. Franzelin, De Deo uno th. 47 ff.

bleiben, in keiner Weise von ihnen verloren werden kann, so fällt die soeben bezeichnete Bedingung bezüglich der Kinder mit der Voraussicht des wirklichen Empfanges des zur Tilgung der Erbsünde bestimmten Heilmittels zusammen. Dieses Rechtfertigungsmittel war vor Christus im Allgemeinen, nach der gewöhnlicheren Ansicht, das sogenannte Sakrament des natürlichen Gesetzes (sacramentum legis naturae); für die Knäblein aus der Nachkommenschaft Abraham's im Besondern war es, wenigstens insofern nicht außerordentliche Hindernisse eintraten, die Beschneidung; seit Christus aber ist es stets, abgesehen von der Bluttaufe des Martyriums, das Sakrament der Taufe, welches im specifisch unterscheidenden, aber für unsere gegenwärtige Untersuchung belanglosen Gegensatz zu jenen alttestamentlichen Sakramenten, die Gnade der Rechtfertigung ex opere operato mittheilt. Als Bedingung, von deren Verwirklichung Gott das Heil der Kinder abhängig sein läßt, haben wir mithin die Zuwendung der Verdienste Christi des Erlösers durch Empfang der Taufe, und weiterhin das Thun oder Lassen jener von den actionsunfähigen Kindern unterschiedenen, geschöpflichen Ursachen anzusehen, welche bei Spendung des Taufsakramentes fördernd oder hemmend einzuwirken geeignet sind.

Die Semipelagianer stellten allerdings die bedingt zukünftigen Verdienste oder Mißverdienste der Kinder als die Bedingung hin, von welcher die Ertheilung der Taufe an die im Kindesalter Sterbenden abhängig sei. Da sie nämlich ob ihrer Lehre vom Anfang des Heiles aus dem Menschen, durch das Beispiel zweier Kinder in die Enge getrieben wurden, von denen das eine ungetauft, das andere, obwohl an sich gleich unwürdig, nach empfangener Taufe dahinsterbe, suchten sie sich mit dem Hinweis auf die ungleichen, von Gott gekannten und zur Norm seiner verschiedenen Führungsweise genommenen Wege, welche diese Kinder im Falle eines längeren Lebens eingeschlagen hätten, aus der Verlegenheit zu helfen. Doch diese fabelhafte Ansicht vom Einfluß der nur bedingt zukünftigen Werke dürfen wir hier unberücksichtigt lassen. Dasselbe gilt von einer hiehergehörigen Meinung Luther's. Um einerseits die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato leugnen zu können, anderseits aber der von den Wiedertäufern aus der lutherischen Ansicht vom allein rechtfertigenden Glauben gegen die Kindertaufe gezogenen Folgerungen sich zu erwehren, verstieg sich der Reformator, trotz des beharrlichen Schweigens der Bibel, seiner einzigen Glaubensquelle, zu der ungeheuerlichen Behauptung, auch den Kindern werde zur Erweckung des Glaubensactes bei der Taufe wunderbarer Weise der Gebrauch der Vernunft gewährt. Dem wahren Sachverhalt entspricht die anschauliche Schilderung des hl. Augustin: Hunc sensum vestrum in-

fantes illi ipsa sua taciturnitate convincunt, qui nec petunt, nec quaerunt, nec pulsant; imo etiam cum baptizantur, reclamant, respuunt, reluctantur; et accipiunt tamen, et inveniunt, et aperitur eis, et intrant in regnum Dei, ubi sit eis aeternitatis salus et agnitio veritatis“[1]).

Die ganze Frage nach der Möglichkeit einer befriedigenden Erklärung des Heilswillens Gottes, soweit er die Kinder angeht, läßt sich also füglich darauf zurückführen, ob und inwiefern ein wahrer und aufrichtiger Wille, die Verdienste Christi durch die Taufe zuzuwenden, bei Stellung einer Bedingung noch verstanden werden könne, die einerseits für die wirkliche Ergreifung jenes einzigen Rettungsmittels entscheidend, anderseits aber nicht von den Kindern selbst, sondern von andern und zwar nicht immer mit zuverlässiger Sicherheit wirkenden geschaffenen Ursachen zu erfüllen ist.

Inwiefern nun die Ertheilung der Taufe vollständig in die Hand von freien Geschöpfen unmittelbar oder doch mittelbar gelegt ist, scheint uns die Vereinbarung jenes aufrichtigen Gotteswillens mit der Bedingung eines pflichtgemäßen Verfahrens jener frei wirkenden Ursachen einer nennenswerthen Schwierigkeit nicht zu unterliegen. Man muß sich eben gegenwärtig halten, daß es sich hier nicht um die Erklärung eines unbedingten Willens handelt, der ja anerkanntermaßen von Vornherein in Gott nicht existirt, wie auch, daß die von einem bedingten Willen festgestellte Bedingung, unbeschadet aller Wahrheit und Aufrichtigkeit des Wollens, gar verschiedener Natur sein könne. Oder hört z. B. der Wille eines Erblassers darum auf, wahr und aufrichtig zu sein, weil er als Bedingung für den Antritt des Erbes nicht die persönliche Tugend oder Handlungsweise des von ihm bezeichneten Günstlings, sondern den davon ganz unabhängigen Umstand ansetzt, daß sein eigener verschollener Sohn nicht wieder zum Vorschein komme? Ebensowenig wird also auch der Heilswille Gottes den Charakter der Aufrichtigkeit

[1]) A. a. O. Wollte übrigens Luther die Anwendung seiner Nothlehre ausschließlich auf den Fall der wirklichen Ertheilung der Taufe beschränkt haben, so verliert sie in Bezug auf unser jetziges Thema fast alle Bedeutung; es bliebe ja immer noch zu untersuchen, wie man sich den göttlichen Heilswillen hinsichtlich jener Kinder zu denken habe, denen die Taufe nicht gespendet, folglich auch die damit verbundene Wohlthat des wunderbaren Vernunftgebrauches nicht erwiesen würde.

deshalb einbüßen, weil er den Kindern die ewige Herrlichkeit nicht, wie den Erwachsenen, auch als einen durch eigene Mitwirkung zu erringenden Kampfpreis oder als Siegeskrone, sondern rein als eine durch fremdes Zuthun zu vermittelnde Erbschaft zuerkennen will.[1]) Es folgt daraus nur, daß die für Erwachsene und für Kinder zur Erlangung der Seligkeit gestellte Bedingung verschieden sei, nicht aber, daß auf diese letzteren nicht ebenso, wie auf die ersteren ein aufrichtiger bedingter Heilswille sich erstrecke. So war es zweifelsohne auch die aufrichtige Absicht Gottes, auf alle Nachkommen Adam's mit der Geburt die heiligmachende Gnade zu vererben, und doch war dieser Wille von der Voraussicht einer lediglich vom Stammvater zu leistenden gehorsamen Unterwerfung abhängig. Aehnlich wird es niemanden einfallen, zu bestreiten, daß Gott die Erhaltung des leiblichen Lebens aller lebenskräftigen Kinder in Wahrheit wolle, und diesen Willen auf verschiedene Weise werkthätig zu erkennen gebe, obgleich doch die wirkliche Erhaltung nicht ausschließlich Gottes Werk, sondern zugleich von der frei geübten liebenden Sorgfalt der Eltern oder anderer Menschen bedingt ist. Demgemäß kann also auch der Opfertod Christi, die Einsetzung der Taufe, der auf Spendung der Taufe näher oder entfernter abzielende, die Erwachsenen oft so reich und mannigfach bewegende Gnadenantrieb gewiß kein unverständliches Zeugniß des aufrichtigen und werkthätigen Heilswillens Gottes, wenigstens in Bezug auf alle jene Kinder sein, deren ewiges Glück die also heilsam durch die Gnade angeregten Menschen zu sichern in der Lage sind. Nun erwäge man, wieviele Kinder auch in christlichen Ländern in Folge schuldbarer Verschiebung, Unterlassung, oder was dasselbe ist, ungiltiger Spendung der Taufe, ohne Empfang des Sakraments durch Krankheit von dieser Erde scheiden, und wieviele andere sei es nach, sei es schon vor der Geburt durch verschiedenartige Nachlässigkeiten und Verbrechen der Eltern oder anderer Menschen, mit der Erbsünde behaftet, ihr junges Leben enden; man denke außerdem an jene ungezählten Millionen Heidenkinder, welche der Gnade der Taufe einzig deshalb beraubt bleiben, weil entweder ihre Eltern oder deren unmittelbare und mittelbare Vorfahren die wiederholt angebotenen Segnungen des Christenthums von sich stießen, oder weil dieselben durch schwere

[1]) Vgl. Franzelin a. a. O. th. 53. edit. alt. S. 558.

Frevelthaten der Gnade specielle Hindernisse setzten und damit jene sogen. negative Vorbereitung verabsäumten, nach welcher Gott die Finsternisse und Todesschatten verscheucht und ihre Augen dem Lichte der evangelischen Wahrheit erschlossen hätte; endlich werfe man noch einen Blick auf jene Kinder heidnischer Eltern, die aus dem Grunde verloren gehen, weil die christlichen Nationen, nicht ohne alle Fahrlässigkeit und vielfaches Widerstreben gegen die Einsprechungen der Gnade und der zum Schutze jener Heidenvölker von Gott bestellten Engel, denselben nicht durch opferwilliges Arbeiten, Almosen, Gebet und andere gute Werke zu Hilfe kommen mögen: und man wird nach alledem keinen Augenblick mit dem Zugeständniß zögern, daß die weit überwiegende Mehrzahl der im Stande der Erbsünde sterbenden und sonach vom Eingang in das Himmelreich ausgeschlossenen Kinder durch die Schuld von freien und moralischen geschöpflichen Ursachen der Gnade der Taufe verlustig gehe, und daß ebendarum, unserer obigen Ausführung gemäß, hinsichtlich dieser großen Mehrzahl der zwar aufrichtige, aber bedingte Heilswille Gottes nicht unschwer sich begreifen lasse.

Ungleich mühevoller gestaltet sich die Beantwortung der weiteren, hier nicht zu umgehenden Frage, ob man nämlich unter allen Umständen die Vereitelung der die Kinder betreffenden göttlichen Heilsabsicht auf Rechnung von moralischen Factoren zu setzen habe, oder ob es Fälle gebe, in welchen man den Ausschluß der Kinder von der Taufe und vom Heile der ungünstigen Einwirkung der den Tod beschleunigenden physischen Ursachen zuschreiben könne, ohne darum auf eine genügende Erklärung des göttlichen Heilswillens verzichten zu müssen, oder gar die über allen Zweifel erhabene Wahrheit vom Vorhandensein dieses Willens zu bestreiten. Die Meinungen der Theologen hinsichtlich dieses Punktes sind getheilt. Gegen die Beiziehung der unfreien Natursachen ist nach manchen andern in der theologia Wirceburgensis P. Kilber aufgetreten[1]), ein Umstand, der um so schwerer ins Gewicht fällt, als den Verfassern jenes, die zweite Blütheperiode der Scholastik abschließenden, Werkes die zahlreichen Geistesarbeiten großer Vorgänger zu Gebote standen. In der That liegt jener theologischen Anschauung der leicht faßliche Gedanke zu Grunde, daß der ganze

[1]) De Deo uno et trino, disp. 4. c. 2. a. 3.

Lauf der natürlichen Ordnung von Gott allein geregelt ist, indem alle physischen Wirkungen aus den vom Schöpfer anfänglich in die Natur gelegten Kräften, wie aus einem Keime, mit Nothwendigkeit sich entwickeln; wie aber könnte man einen aufrichtigen Willen mit Ansetzung einer Bedingung reimen, deren Nichterfüllbarkeit dem Bedingnißsteller zum Voraus schon bekannt ist, und zwar in Folge eines von ihm selbst erlassenen, nicht überschreitungsfähigen Gesetzes? Wenn Gott, so bemerkt Kilber, einzig auf die natürlichen Ursachen, z. B. auf ein Erdbeben Rücksicht nähme, in dem Kinder und Erwachsene zu Grunde gehen, so ist es, als ob er spräche: Ich will diesen Kindern das ewige Heil und die Spendung der Taufe gewähren, jedoch unter der Bedingung, daß ein Erdbeben nicht im Wege stehe; zugleich aber will ich, daß das Erdbeben eintrete. Dies aber, behauptet Kilber, ist gerade so widersinnig, als wenn Gott sagte: Ich will, wenn ich jedoch nicht das Gegentheil will[1]). Es schiene somit jene Meinung dieselbe Unzukömmlichkeit in sich zu schließen, die der h. Prosper mit den scharfen Worten geißelt: Insanum omnino et contra rationem est dicere, voluntatem Dei ex Dei voluntate non fieri[2]).

Die Schwierigkeit, den göttlichen Heilswillen mit einer von den eisernen Naturgesetzen abhängigen Bedingung in Einklang zu bringen, erscheint sonach nicht als unbedeutend. Dies der Grund, warum namhafte Theologen lieber zu der Ansicht sich bekennen mochten, daß Gott für das Heil aller Kinder ohne Ausnahme in dem freien Willen der Erwachsenen, namentlich der Eltern und anderer den Kindern näherstehenden Menschen, vollkommen ausreichend gesorgt habe; die Bedingung nämlich, an welche nach Gottes Anordnung die Erhaltung des Lebens der Kinder bis zur Taufe, das glückliche Bereitstehen des Taufwassers, mit einem Wort die Möglichkeit der Sakramentsspendung in näherer oder entfernterer Weise geknüpft ist, bilden jener Auffassung gemäß entweder positiv die allerdings im Einzelnen nach Zahl und Gattung von uns nicht genau bestimmbaren, übernatürlich guten und in Rücksicht auf die Kindertaufe de congruo verdienstlichen Werke der Erwachsenen, besonders das Gebet, zuweilen auch der natürlich gute Gebrauch der

[1]) A. a. O. n. 201.
[2]) Respons. ad object. 4. vincentianam.

Freiheit, oder doch **negativ** die Vermeidung von Sünden oder andern moralischen Gebrechen.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß diese Meinung mit der semipelagianischen Irrlehre von der Verdienstlichkeit der natürlich guten Werke in Rücksicht auf das Heil nichts gemein hat. Der ethisch gute Gebrauch der Freiheit wird hier eben nicht als Verdienst, auch nur de congruo, betrachtet, für welches, sondern lediglich als Bedingung, nach welcher mit unfehlbarer Sicherheit die Möglichkeit der Taufespendung von Gott gewährt wird. Ueberdies ist diese Möglichkeit, an sich genommen, etwas rein Natürliches, und erhält, wie alle andern natürlichen Güter, nur als das nothwendige Substrat der übernatürlichen Gnaden, speciell durch ihre Beziehung zum Sakrament, den Charakter einer **äußerlich** übernatürlichen Wohlthat.

Die oben angedeutete Schwierigkeit war es wohl auch, welche dieser andern Ansicht seitens einer wissenschaftlichen Auctorität ersten Ranges, des hochseligen Cardinals Franzelin, die ehrende Bezeichnung einer frommen und der Glaubensanalogie nicht widersprechenden Lehrmeinung eingetragen hat, die er nicht zu verachten wage, wenn er sie auch nicht theile[1]).

Was hat man nun aber auf den von den Vertretern dieser Meinung gegen die Heranziehung der physischen Ursachen erhobenen Einwand zu erwidern? Die Unterscheidung zwischen der bloßen Zulassung und der directen Beabsichtigung des Todes im Zustande der Erbsünde soll darüber hinweghelfen. Der aufrichtige Heilswille Gottes, so sagt man, thue sich im Erlösungstode Christi und in der Einsetzung der Taufe auch hinsichtlich der Kinder genügend kund; freilich werde durch das Dazwischentreten der physisch nothwendigen Ursachen nicht in Bezug auf alle Kinder Gelegenheit zur wirklichen Ertheilung des rettenden Sakramentes geboten; doch daraus sei lediglich zu schließen, Gott wolle die Seligkeit der Kinder nicht absolut, um jeden Preis, keineswegs aber, es mangele ihm dieser Wille unter der Bedingung, daß er nicht entweder die Naturordnung ein für allemal zu ändern oder sie zu Gunsten der Kinder durch fortwährende Wunder zu unterbrechen genöthigt sei; demgemäß bezwecke Gott auch nicht den allzu frühen Tod der Kinder, sondern den zur Erreichung anderer Endzwecke seiner Weisheit hingeordneten natürlichen Ursachen freien Lauf lassend, lasse er zugleich das

---

[1]) A. a. O. S. 552.

dadurch bewirkte frühzeitige Hinscheiden mancher Kinder einfach zu; eine derartige bloße Zulassung aber thue der anderweitig durch die That bewiesenen Heilsabsicht keinen Eintrag.[1])

Doch, um die Wahrheit zu gestehen, es scheint uns in der gegnerischen Einrede zuviel Kraft zu liegen, als daß sie durch die angeführte Unterscheidung gebrochen werden könnte. In der Voraussetzung, daß Gott durch die physischen Ursachen den Tod der Kinder im Zustande der Erbsünde herbeizuführen beabsichtige, ist es allerdings um das Verständniß des Heilswillens, ja um den Heilswillen selbst, offenbar geschehen; die Annahme einer einfachen Zulassung des vorzeitigen Hinscheidens ist somit unumgänglich nothwendig; aber reicht darum diese Annahme, auch im Bunde mit dem erwähnten Opfertode Christi und der Einsetzung der Taufe, zur Erklärung des göttlichen Heilswillens hin? Auf der Gegenseite läßt man sich mit dieser Erklärungsweise durchaus nicht beschwichtigen. Kilber kommt ihr zuvor mit der Bemerkung: „Wie der Begriff eines positiven Willensactes in Bezug auf ein unmittelbares Object dadurch noch nicht gewahrt bleibt, daß man keinen Widerwillen gegen dieses Object habe oder es nicht verwehre, ebenso ist auch der Charakter eines ernstlichen Wollens hinsichtlich eines mittelbaren Objectes oder des Endzieles dadurch noch nicht gewahrt, daß man gegen die Darbietung zureichender Mittel nichts einzuwenden habe, oder ihr keine Hindernisse setze, zumal wenn das Vorhandensein der nöthigen Mittel ausschließlich von demjenigen herrühren kann, der das Endziel will."[2]) Nun aber (um den Schluß im Sinne Kilber's zu vervollständigen) will Gott positiv und ernstlich alle Kinder dem Endziele der ewigen Seligkeit zuführen, und zur Erreichung dieses Zieles ist in der gegenwärtigen Heilsordnung die nur von Gott selbst zu gewährende physische Möglichkeit der wirklichen Spendung der Taufe das absolut nothwendige Mittel. Folglich wird der ernstliche Heilswille Gottes damit noch nicht erklärt, daß Gott etwas zur Rettung der Kinder gethan und gegen die Ergänzung des noch Fehlenden nichts zu erinnern habe, bezw. die durch ihn allein wegräumbaren Hindernisse, mit Einnahme einer rein zulassenden Stellung, nicht positiv

---

[1]) Vgl. außer Franzelin (a. a. O. S. 553) auch Suarez (a. a. O. n. 11. 15. 16).

[2]) A. a. O. n. 200. vgl. 199. 201.

und direct beabsichtige; sondern man hat zu zeigen, wie Gott alles, was zum Heile erforderlich ist, wenigstens soweit es nur von ihm allein gegeben werden kann, thatsächlich wirke. Zu derselben Folgerung führt ein Vergleich mit dem auf die Erwachsenen sich beziehenden Heilswillen Gottes. Wer möchte behaupten, es sei für die Erwachsenen genugsam gesorgt, wenn ihnen in Folge der Naturordnung keine zureichende Gnade ertheilt werden könnte, oder wenn aus derselben Ursache diese Gnade ihnen nicht die für ihre Lage ausreichenden Kräfte zur Ueberwindung der Begierlichkeit verliehe, die sie gerade bedrängt? Aehnlich ist also auch für die Kinder nicht genügend Sorge getragen, wenn der Verlauf derselben physischen Ordnung der Spendung der Taufe im Wege steht.

So ungefähr Kilber — nicht ohne großen Schein von Recht. Einige Bedenken, die auch uns beim Studium dieser Streitfrage gegen den Werth des oben dargelegten Lösungsversuches aufgestiegen sind, sollen hier nicht unterdrückt werden.

Zuerst drängt sich uns folgender Zweifel auf. Der aufrichtige, bedingte Heilswille Gottes erstreckt sich seinem Begriff und Wesen nach auf einen doppelten Gegenstand, nämlich auf das Heil selbst, und auf die zum Heile erforderlichen Mittel. Jenes will er bedingungsweise, diese aber, oder wenigstens einige derselben, inwieweit sie von Gott allein abhangen, will er absolut. Daß der Wille Gottes in Wahrheit, wenn auch unter einer Bedingung, das ewige Heil des ganzen Menschengeschlechtes in sich selbst, und nicht bloß in etwas anderm, d. i. insoweit zum Gegenstande habe, als er sämmtlichen Menschen Mittel oder Gnaden gewähren will, die ihrer Natur nach zum Heile führen, sollte nach den unzweideutigen Aussprüchen der Schrift und der Väter gar nicht mehr in Frage kommen. Von welcher andern Absicht könnte übrigens Gott denn auch bei der Verleihung jener Mittel sich leiten lassen, als von dem Willen, oder, wie der h. Johannes Chrysostomus sich ausdrückt[1]), von dem sehnlichen Verlangen, im Falle der Benützung mit jenem glückseligen Endziel das begonnene Gnadenwerk zu krönen, worauf dieses Werk naturgemäß und nach der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung gerichtet ist?

Ebenso leuchtet ein, daß man den göttlichen Heilswillen

---

[1]) In epist. ad Ephes. hom. 1. n. 2., zu Eph. 1, 5. Vgl. n. 3. zu 1, 6.

von der unbedingten Gewährung wenigstens eines oder des andern zweckdienlichen Mittels nicht trennen darf. Das wahre und aufrichtige Wollen eines Zieles darf ja nicht bei einem unwirksamen Wohlgefallen an demselben stehen bleiben, einem Wohlgefallen, wie es Gott an jedem als rein möglich oder als möglich existirend aufgefaßten Gute haben kann, und welches sich kaum in etwas von dem nothwendigen Urtheil unterscheidet, demzufolge jede mögliche, aber nach Gottes unabänderlichem Rathschluß niemals ins Dasein tretende Nachahmung göttlicher Vollkommenheiten, Gott als gut erscheint; jenes Wollen, soll es aufrichtig sein, muß vielmehr das Streben nach Verwirklichung des gewollten Zieles und insofern auch die werkthätige Anwendung von dienlichen Mitteln in sich begreifen; und ist es, wie in unserm Falle, kein absolutes, sondern ein bedingungsweises, aber ein derartig bedingtes Wollen, daß die Erfüllung der gestellten und von was immer für Wirkursachen zu setzenden Bedingung lediglich durch die Mithilfe des Bedingungsstellers ermöglicht wird, so hat der also bedingt Wollende seine aufrichtige Gesinnung wenigstens dadurch zu bekunden, daß er diese zur Erreichung des vorgezeichneten Zieles unausweichlich nothwendige und von ihm als nothwendig erkannte Unterstützung seinerseits nicht vorenthalte. Die bedingungslose Gewährung wenigstens einiger zur Seligkeit führenden Mittel wird denn auch von den Theologen der verschiedensten Richtung als ein im aufrichtigen Heilswillen nothwendig enthaltenes Element mit seltener Einmüthigkeit angesehen. Wir wollen hier nicht betonen, daß auf dieser Auffassung selbst das theologische Axiom Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, wie man es auch verstehen möge, als auf seinem letzten Grunde ruht. Um die behauptete Uebereinstimmung der Theologen in ihrem vollen Umfang erscheinen zu lassen, genügt uns der Hinweis auf die Thatsache, daß allen insgesammt der Heilswille ohne Darbietung wenigstens einiger äußeren und entfernteren Gnaden, wie des Leidens Christi und der Einsetzung der Sakramente, ganz und gar undenkbar ist.

Wie schattenhaft auch Gonet schon vor der Betrachtung über die Weltschönheit den allgemeinen Heilswillen zeichnen mag, und wie wenig Bedenken er auch trägt, ihn aus dieser Betrachtung, noch vor dem Vorauswissen creatürlicher Handlungen, vollends vernichtet hervorgehen zu lassen, so fühlt er doch das Bedürfniß, jenem ursprünglichen Willen durch aus-

drückliche Hervorhebung von mehreren, kraft desselben allen ohne Unterschied angebotenen äußeren Gnadenmitteln, den Schein eines wahrhaften Wollens zu retten. Wenngleich, so meint er, die göttliche Vorsehung unabhängig von der Voraussicht geschöpflichen Thuns es darauf anlege, daß gewissen Kindern die Taufe in Wirklichkeit nicht ertheilt werde, so sei diese doch für alle vermöge des aufrichtigen Heilswillens Gottes eingesetzt, und ihnen dargeboten, und durch Christi Verdienste auch in Bezug auf sie mit dem Charakter eines ausreichenden Heilsmittels bekleidet; und dieses Walten der Vorsehung mache zur Genüge den Unterschied begreiflich, der zwischen der Lage dieser Kinder und der eines Menschen im reinen Naturzustande oder derjenigen der Verdammten bestehe; wie es denn auch Godoy in seiner handschriftlichen Abhandlung über die Verwerfung darthue[1]). Aehnlich spricht sich vor Gonet der gesinnungsverwandte Didacus Alvarez aus[2]). Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß besonders jene Theologen, welche wir hier hauptsächlich im Auge haben, die nämlich das Heil mancher Kinder schließlich nur an den Wirkungen der physischen Ursachen scheitern lassen, um so mehr sich Mühe geben, durch sorgfältige Zusammenstellung der verschiedenen, zum Wohl jener armen Kleinen getroffenen Veranstaltungen, die Aufrichtigkeit des göttlichen Heilswillens zu erläutern[3]).

Es ist somit allseitig anerkannt, daß der aufrichtige Heilswille sowohl das bedingte Wollen des Heiles in sich selbst, als auch das bedingungslose Wollen mindestens einiger äußeren und weiter abliegenden Mittel wesentlich in sich schließe. Kommen nun aber diese beiden Wahrheiten in der von dem Verlauf der physischen Ordnung hergenommenen Erklärungsweise zu ihrem Recht? Man hat Grund, zu zweifeln. Ist denn fürs Erste ein wahres, bedingtes Wollen, wir sagen nicht: vernünftig, sondern auch nur möglich, wenn die Ansetzung der Bedingung von der gewissen Erkenntniß begleitet ist, daß ihrem Vollzuge schlechthin unübersteigliche Hindernisse entgegenstehen? Wir meinen nicht. Wie das an eine nicht unmögliche Bedingung gebundene Wollen im Moment, wo die sichere Kunde der Nichterfüllung eintrifft, einfachhin in ein negatives oder positives Nichtwollen übergeht, mit welchem höchstens eine Velleität, ein bloßes Mögen, sich noch paaren mag, ebenso wird das Wollen, welches an eine von Vornherein als unerfüllbar eingesehene Bedingung geknüpft ist, von allem Anfang an vielleicht ein aufrichtiges Mögen, nimmermehr ein ernstgemeintes Wollen sein. Einzig den unaufhaltsamen Gang der Naturordnung sozusagen für das

[1]) Vgl. a. a. O. n. 158. 159. 167. 172; ferner tr. 4. disp. 4. n. 132.
[2]) De auxiliis divinae gratiae, disp. 112. n. 5.
[3]) Vgl. Suarez a. a. O. n. 4 ff., Franzelin a. a. O., S. 550 ff.

Mißlingen des göttlichen Heilsplanes bezüglich mancher Kinder verantwortlich machen, heißt nun aber, wie es scheint, ebensoviel, als ein ernstliches Wollen mit einer zweifelsohne als unerfüllbar vorausgewußten Bedingung zusammenreimen. Oder waren dem Allwissenden alle aus den physischen Ursachen naturnothwendig in aller Zukunft sich ergebenden Wirkungen etwa nicht in jenem nämlichen Beschlusse gegenwärtig, mit welchem er die Menschheit zur Strafe für den Sündenfall ihrer natürlichen Hinfälligkeit und den todbringenden physischen Einflüssen überließ? Es geht also nicht an, den aufrichtigen Heilswillen Gottes hinsichtlich jener Kinder, welche den genannten schlimmen Einwirkungen vor der Zeit erliegen, lediglich durch Berufung auf die ebendamit unerfüllt gebliebene Bedingung zu erklären. Die Bemerkung, daß Gott diese Wirkungen nicht unmittelbar beabsichtige, sondern nur zulasse, hilft da wenig; man kommt damit nicht weiter als zum Schlusse, daß Gott einen aufrichtigen Heilswillen gehabt haben würde, wenn die nun einmal mit Weisheit festgestellte physische Ordnung es gestattet hätte, und daß er auch so am Heile der vom Tode allzufrüh dahingerafften Kinder eine Art Wohlgefallen habe, demgemäß er auch sie zur Seligkeit gelangen lassen möchte, wenn er ohne Durchbrechung des gewöhnlichen Laufes der Dinge es nur könnte, und daß er ebendeshalb ihr Mißgeschick, menschlich zu reden, mit einem gewissen Bedauern aufnehme; keineswegs aber kann man schließen, daß ein ernstliches Heilswollen Gottes unter Voraussetzung der Erbsünde auf jene Kinder jemals sich erstreckt habe. Worauf es hier allein ankommt, ist eben die Thatsache, daß dem Alles durchdringenden Geiste Gottes die Unerfüllbarkeit der gestellten Bedingung zum Voraus wohl bekannt war. Dazu tritt noch der erschwerende Umstand, daß, wie wir oben Kilber folgern hörten, Gott selbst es ist, der mit absolutem Willen die physische Ordnung und ebendamit, wenigstens mittelbar, den verfrühten Tod sovieler Kinder will: Wie kann nun aber mit dem nicht bedingten Wollen dieses unvorzeitigen Todes der bedingte Wille eines bis zum Empfang der Taufe verlängerten Lebens zugleich bestehen? Und in der That, beweist man denn nicht gerade aus der offenbaren Unverträglichkeit dieser beiden Willensrichtungen die Falschheit jener Theorie, dergemäß man Gott über das ewige Loos aller Menschen vor jeglicher Voraussicht ihres Thuns entscheiden läßt?

Nicht minder schwer dürfte es den Freunden der auf dem Wirken physischer Ursachen aufgebauten Erklärungshypothese fallen, der zweiten oben dargelegten Wahrheit, daß nämlich der aufrichtige Heilswille nothwendig das unbedingte Wollen wenigstens einiger Mittel mit sich bringe, nach Gebühr gerecht zu werden. Nach einem als unerreichbar wahrgenommenen Ziel zu streben, ist nicht die Sache eines Weisen, am allerwenigsten der unendlichen Weisheit. Wer nun aber, wenn auch nur für vereinzelte Fälle, einzig den günstigen Verlauf der physischen Ordnung als die Bedingung hinstellt, deren Nichterfüllung den Anlaß zum Verderben der Kinder gebe, und zugleich doch auch die Aufrichtigkeit des Heilswillens in Ergreifung verschiedener, auf Rettung jener Kleinen abzielenden Maßregeln sich bethätigen läßt, der scheint Gott ein aussichtsloses und darum unnützes und wider seine Weisheit verstoßendes Streben beizulegen; und das Unziemliche dieser Auffassung wird um so fühlbarer sein, je mehr man den Allweisen für die Seligkeit der gedachten Kinder thun läßt. Konnte denn Gott nach Fällung des Strafurtheils „Du bist Staub, und sollst zum Staube wiederkehren“[1]) die naturnothwendige Entfaltung der durch ihn allein geordneten, von nun an auch das Leben der Menschen beherrschenden physischen Ursachen verborgen bleiben, konnte sich Gott verhehlen, daß diese zerstörenden Naturkräfte mit unerbittlicher Strenge das Leben einer Menge von Kindern fordern würden, bevor es möglich wäre, ihnen durch Spendung des geplanten Rettungsmittels zu Hilfe zu kommen? Wenn aber dies, wozu dann der Wille, daß der Erlöser seinen blutigen Versöhnungstod auch für jene Kinder aufopfere, wozu die Einsetzung eines Sakraments auch für diese Kinder, wozu die übrigen, zu ihren Gunsten etwa noch außerdem vorbereiteten Gnaden? Indem also Gott ungeachtet des widrigen Standes der physischen Ursachen, vermöge seines aufrichtigen Heilswillens, zur Beseligung aller Kinder Schritte thäte, unternähme er ein Werk, dessen völlige Erfolg- und Zwecklosigkeit ihm nicht entgehen könnte, von dem er im Gegentheil vor allem Anbeginn mit unfehlbarer Bestimmtheit wüßte, daß er es nach dem gegenwärtigen Plane seiner Vorsehung, mit der sog. potentia ordinata oder ordinaria, nicht zu vollenden in der Lage sei; auch sein Verfahren

[1]) 1. Mos. 3, 19.

träfe somit (was ferne sei) und zwar in erhöhtem Maße der Tadel, welchen Christus über alle jene ausspricht, die den Grund legen, ohne die berechtigte Hoffnung, den Bau zu Ende führen zu können[1]).

In engem Zusammenhange mit diesem ersten Bedenken steht eine zweite Schwierigkeit. Nach dem Vorgange der h. Väter stimmen alle Theologen darin überein, daß Gott mit dem sogen. ursprünglichen oder vorangehenden Willen (voluntas prima oder antecedens) das Heil der ganzen Menschheit beabsichtige, und daß er erst an zweiter Stelle, mit dem sogen. nachfolgenden Willen (voluntas secunda oder consequens) neben der Seligkeit des einen Theiles, die Verwerfung des andern wolle. Allerdings gehen die Gottesgelehrten, wie oben erwähnt, bezüglich der Angabe des Terminus, welcher die Scheidelinie zwischen dem vorausgehenden und nachfolgenden, das Heil betreffenden Willen bildet, weit auseinander; doch diese Meinungsverschiedenheit kommt bei dieser unserer Erwägung vorläufig nicht in Betracht. Was uns jetzt einzig interessirt, ist das Verhältniß, in welchem jene beiden Willen, noch ganz im Allgemeinen genommen, zu einander stehen. Selbsteinleuchtend kann in Rücksicht auf Gott, das unendliche und darum jede Zusammensetzung ausschließende Wesen, von einem in Wirklichkeit vorhandenen Doppelwollen und einer Abhängigkeit des einen vom andern nicht die Rede sein. Allein der Dinge, auf die das eine göttliche Wollen sich bezieht, sind gar viele und darunter solche, die durch ein Abhängigkeitsverhältniß, wie des Bedingten zur Bedingung oder der Wirkung zur Ursache, mit einander verkettet sind. Wie nun das eine göttliche Wollen, welches die Wesenheit Gottes selbst ist, auf diese Vielheit von Gegenständen sich erstreckt, so erstreckt es sich gleichermaßen auf die genannten Wechselbeziehungen und die ebendarauf beruhende Ordnung des Gewollten[2]). Diese Wahrheit bietet die thatsächliche Unterlage, und unser Unvermögen, das in sich eine, aber einer ins Unendliche gehenden Menge von endlichen Acten gleichwerthige göttliche Wollen, eben wegen seiner Unendlichkeit, mit einem Begriffe zu erfassen, ergibt die Nothwendigkeit begrifflicher Unterscheidungen des Wollens Gottes — wenn wir nicht etwa vorziehen, jedem tieferen Verständniß

---

[1]) Vgl. Luc. 14, 28—32.
[2]) Vgl. s. Thomas 1. dist. 41. q. unica, a. 3.

des göttlichen Wesens und Wirkens für dieses Leben zu entsagen. Soll also dieses aus Unterscheidungen hervorgehende und zusammengefügte und insoferne „stückweise Erkennen" [1]) unsern forschenden Geist dem Wollen Gottes, wie es in sich ist, näher bringen, so dürfen jene Unterscheidungen nicht willkürlich gewählt, sondern müssen den von Gott gewollten Dingen und der in ihnen beobachteten oder von ihnen geforderten Ordnung nachgebildet sein. Hören wir somit von einem vorangehenden und nachfolgenden Willen Gottes reden, so haben wir an ein Wollen von Gegenständen zu denken, von denen der eine irgend einen andern zur Voraussetzung hat, nach einer bestimmten Ordnung ablöst oder wie immer auf ihn folgt; so und nur so mag es zweckmäßig und gestattet sein, auch in Gott eine Reihe von begrifflichen Momenten, die sogen. signa rationis, anzunehmen und ihnen allen Willensbeschlüsse zuzutheilen, welche der Ordnung der geschaffenen oder möglichen Dinge entsprechen und ebenso, wie diese, irgendwie von einander abhängen. Was uns übrigens schon der Name „vorangehender und nachfolgender Wille", auf Gott bezogen, sagt, das erklärt uns der h. Thomas mit seiner gewohnten Klarheit und Schärfe [2]). Die Gesammtheit der Theologen pflichtet dem Aquinaten darin bei, daß die Grenzlinie zwischen dem vorangehenden und nachfolgenden Willen von einem, wenn nicht zeitlich, doch naturgemäß oder begrifflich später hinzutretenden, und darum bei der ersten Betrachtung

---

[1]) 1. Cor. 13, 9.

[2]) Distinctio (voluntatis antecedentis et consequentis) non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius. sed ex parte volitorum. Ad cujus intellectum considerandum est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quae est consequens consideratio ejus, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae justitiae P. 1. q. 19. a. 6. ad 1. Vgl. auch in ep. 1. c. 2. ad Tim. lect. 1.

und dem ersten Wollen einer Sache noch nicht berücksichtigten Umstande gebildet werde. Zudem pflegen gerade jene Theologen, um deren Erklärungsweise es sich hier handelt, mit Nachdruck zu betonen, oder sollten doch wenigstens als rechtmäßigen Schluß aus den von ihnen hochgehaltenen Principien zugestehen, daß die in den äußeren Werken Gottes hervortretende ursächliche Ordnung die begriffliche Aufeinanderfolge der göttlichen Willensacte aufs Getreueste wiederspiegele.

Um den eigentlichen Begriff des vorangehenden und nachfolgenden Willens zum vollen Ausdruck zu bringen, glauben wir indessen noch ein weiteres wesentliches Element beifügen zu müssen. Zur berechtigten Anwendung der gedachten Unterscheidung ist es nämlich nicht genug, daß der göttliche Wille irgendwie auf einander folgende, und in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse zu einander stehende, geschöpfliche Erscheinungen zum Objecte habe. So wäre es höchst abgeschmackt, z. B. die Constellation von Sonne, Mond und Erde sammt dem Kreislauf dieser letzteren, oder auch den Bestand der im Innern der Erde und in der Luft schiebenden und treibenden Kräfte dem vorausgehenden Wollen Gottes, die dadurch verursachten Sonnen- und Mondfinsternisse aber, oder die vulkanischen Ausbrüche, Stürme und andern Elementarereignisse dem nachfolgenden Wollen zuzuweisen. Werden wir ja doch auch bei einem menschlichen Werkmeister, der die Leistungsfähigkeit seines Werkes genau kennt, nicht mehrere Willensacte unterscheiden, von denen der erste auf den Anstoß zur Bewegung, die folgenden auf die daraus nothwendig sich ergebenden Wirkungen gerichtet wären. Demgemäß werden wir, selbst nach unserer menschlichen Auffassungsweise, auch Gott mit einem und demselben Willen das Dasein der Ursachen und der daraus bis in die fernste Zukunft naturnothwendig sich entwickelnden Wirkungen wollen lassen. Daß wir das Wesen jener Ursachen nicht begreifen, und daß uns deshalb manche natürliche Katastrophen überraschen, verschlägt da nichts. Für unsere Auffassung entscheidend ist die Gewißheit, die wir haben, daß, von den Engeln hier zu schweigen, der göttliche, „von einem Ende bis zum andern reichende“ und dem „alles anordnenden“[1]) Willen vorleuchtende Verstand in den nothwendigen Ursachen alle

[1]) Vgl. Buch der Weisheit 8, 1.

Wirkungen zumal erschaut. Die Unterscheidung zwischen vorausgehendem und nachfolgendem Willen kann somit nur da am Platze sein, wo sich dem nachfolgenden Willen ein Object darbietet, welches einerseits nicht ohne alle Beziehung zum Object des vorangehenden Willens steht, anderseits aber doch auch mit dem Object des vorangehenden Willens nicht allseitig identisch oder als etwas nothwendig Folgendes in ihm enthalten ist. Nach dem Gesagten erscheint das Erstere als nothwendig, weil bei Annahme von gänzlich disparaten Gegenständen jeder begrifflichen Unterscheidung eines vorangehenden und nachfolgenden Wollens in Gott, wo ja kein zeitliches Früher oder Später, der Boden entzogen würde; das Zweite aber, damit man, dem neu eingeführten Willensobject entsprechend, auch in Gott mit Fug einen anderen Willensact unterscheide. Dies Alles trifft aber nur dann mit voller Wahrheit zu, wenn der Grund, warum Gott mit nachfolgendem Willen etwas will, nicht einzig in seinem vorangehenden Wollen, sondern zugleich in der freien Bethätigung eines geschöpflichen Willens liegt, von welcher Gott seine nachfolgende definitive Willensentschließung abhängig gemacht hat. In diesem Falle nämlich wartet Gott gleichsam die freie Entscheidung des Geschöpfes ab, um je nach ihrer Beschaffenheit durch erneutes Eingreifen entweder seinen ursprünglichen, mit aufrichtigem und darum werkthätigem Willen verfolgten Plan weiterzuführen und zur Vollendung zu bringen, oder aber das früher nur mit einer Einschränkung angestrebte Willensobject fallen zu lassen, und in Folge dessen sich dem Gegentheil zuzukehren. Dazu stimmt, daß uns in der heiligen Schrift und von den Kirchenvätern der vorausgehende Heilswille Gottes nie anders, als ein noch in Schwebe oder Spannung befindlicher, und durch die Voraussicht freier menschlichen Thaten endgiltig auf die eine oder andere Seite zu neigender Wille dargestellt wird[1]). Ist in den einschlägigen Zeugnissen, wenigstens zunächst, auch nur von den Erwachsenen die Rede, so ist doch schon der Umstand sehr bezeichnend, daß man ein anders geartetes vorgängiges Wollen überhaupt nicht kennt, selbst da nicht, wo es sich um die Definition des vorhergehenden Gottes-

[1]) Vgl. z. B. Röm. 11, 22. 23; 2. Pet. 1, 10; Apoc. 3, 11. Der Väterlehre widmet eine eingehende Besprechung Passaglia, Commentarius de partitione divinae voluntatis.

willens schlechthin handelt. Aehnlich bedient sich auch der h. Thomas an oben angeführter Stelle zur Charakterisirung des vorangehenden Willens des Vergleichs mit einem Richter, der offenbar nicht eher zur Fällung des Todesurtheils über den angeklagten „Menschen“ schreiten will, als bis die mit freiem Thun „hinzugefügte“ Schuld des „Mörders“ genügend feststeht.

Nun liegt es aber klar zu Tage, daß man den soeben entwickelten Begriff des vorangehenden Willens in seiner Reinheit nicht aufrechthalten kann, wenn man die Gunst der physischen Ursachen in die Reihe der unerläßlichen Heilsbedingungen aufnimmt, und, die Erbsünde vorausgesetzt, einzig dem Widerstreben jener blind wirkenden Mächte, als der nächsten Veranlassung, den Untergang so mancher Kinder zuschreibt. Die unmittelbare Folge der Sünde Adam's war der Fall des ganzen Menschengeschlechts aus dem übernatürlichen Gnadenstand und aus der die Gabe der Unsterblichkeit umfassenden außernatürlichen Ordnung. Gott gab den physischen Gewalten Macht auch über das Leben des Menschen. In der Natur dieser Kräfte und ihrer augenblicklichen Stellung lagen die äußersten Consequenzen dieses Spruches, soweit sie allein den physischen Ursachen anzurechnen, vor Gottes Augen offen da. Er sah sohin, daß viele Kinder nie das Licht der Welt erblicken, überhaupt nie in einen Zustand kommen würden, der an ihnen die Anwendung eines äußeren Zeichens von Seite anderer Menschen gestattete. Dieser richterliche Willensact blieb auch dann in voller Kraft bestehen, als Gott sofort beschloß, die übernatürliche Ordnung wieder aufzurichten. Wie soll nun also der Wille Gottes, auch sämmtlichen Kindern behufs Zuwendung der Verdienste des Erlösers die Application eines äußeren Zeichens und damit das Heil zu gewähren, nach allgemeiner Lehre vorausgehen, jener Wille aber nachfolgen, womit Gott die wirkliche Anwendung dieses Zeichens und sonach das Heil nicht will? Die Sache liegt gerade umgekehrt. Sogar jene Theologen, welche den Begriff des ernsthaften vorangehenden Willens ohne Heranziehung des freien geschöpflichen Thuns sich zurechtlegen und nur die scientia simplicis intelligentiae walten lassen, verlangen doch wenigstens, wie wir bemerkt haben, ein begrifflich früheres Willensobject; hier aber geht die Freilassung der physischen Ursachen und ihrer Wirkungen Allem, was zur Abwaschung der Sündenmakel geschieht, sicher im Begriff voraus. Dieser Mißstand tritt noch mehr

hervor, wenn man die vorhin ausgesprochene Meinung theilt, derzufolge ein aufrichtiger vorangehender Heilswille ohne alle Beziehung auf freie Ursachen nicht denkbar ist; wird ja doch in gegenwärtiger Hypothese dem Einfluß solcher Ursachen der Zugang absolut verschlossen. Es bliebe demnach nichts weiter übrig, als jene „Vorgängigkeit" des Willens ihrer eigentlichen Bedeutung zu entkleiden und den Begriff eines einfachen vorläufigen Absehens von einer früher schon bekannten Wahrheit an ihre Stelle zu setzen. Demgemäß würde Gott, nach Verhängung der Strafen für die Erbsünde, gleichsam für einen Moment die Augen schließen, um die seitens der physischen Ordnung der Seligkeit der Kinder drohenden, von keiner geschaffenen Macht abwendbaren Gefahren nicht zu sehen, und unterdessen einige ernstgemeinte Vorkehrungen zu ihrem Heil zu treffen; und erst, nachdem das Geistesauge wiedergeöffnet, käme Gott sozusagen zum Bewußtsein, daß alles Bemühen durch die Unerfüllbarkeit der letzten und wichtigsten Bedingung vereitelt werde, und so endlich würde der nachfolgende Wille das Heil gewisser Kinder nicht einbegreifen!

Auch der h. Thomas zeigt sich dem fraglichen Lösungsversuche wenig zugethan. Der oben angegebenen Begriffsbestimmung des vorangehenden und nachfolgenden Willens fügt er die Worte bei: „Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid... Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum vivere; scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas"[1]). Nach dem heiligen Lehrer gibt es also, das Eintreffen eines das Willensobject beschränkenden Umstandes vorausgesetzt[2]), keinen wahren und aufrichtigen Willen mehr, sondern nur eine das entgegengesetzte Wollen noch begleitende Velleität. In Form dieser nackten Velleität, womit Gott, von den Missethaten des Sünders abgesehen, den Menschen als solchen zur Seligkeit zulassen möchte, dauert der ernste Heilswille, gleichsam nachklingend, selbst bezüglich jener fort, die der rächenden Vergeltung bereits unrettbar verfallen sind.

[1]) P. 1. q. 19. a. 6. ad 1.

[2]) Welche Wirksamkeit dagegen dem vorangehenden Willen vor Berücksichtigung des ihn vom nachfolgenden Willen scheidenden Umstandes nach dem h. Thomas zukomme, ersehe man aus 1. dist. 46. q. 1. a. 1.

Es geht somit nicht wohl an, in Bezug auf einen Theil der Kinder ausschließlich den physischen Ursachen den Mißerfolg des Rettungswerkes beizumessen. Was nun also? Werden wir den Anlaß zum Untergang aller in der Sünde dahinscheidenden Kinder einzig den moralischen Factoren zur Last legen? Wir können uns nicht dazu entschließen. Mit Grund scheint Franzelin das Ansehen des Verfassers der Bücher de vocatione omnium gentium, welchen Gelasius I. einen magister ecclesiae nennt, wider jene Auffassung geltend zu machen[1]). Wie uns dünkt, neigt auch der h. Augustin der Ansicht zu, welche bei Erklärung des Heilswillens bezüglich der Kinder auf die physischen Ursachen reflectirt[2]). Ueberdies erweist sich die Erfahrung, inwiefern sie überhaupt im besprochenen Punkte als Erkenntnißquelle dienen kann, der gegentheiligen Meinung Kilber's und seiner Genossen nicht sehr günstig. Diese Lehre hat zudem etwas ungemein Beengendes, und kann den Stempel einer Art von Willkür nicht verleugnen. Wer mag mit dem Würzburger Theologen so leicht annehmen, daß Gott nur gewisse freie Handlungen der Erwachsenen abwarte, um dann jedesmal durch unmittelbares, und mindestens insoweit wunderbares Eingreifen seiner Allmacht, den ungeduldig ihren Tribut verlangenden Todesursachen entgegenzutreten, und sie in eine andere Bahn zu lenken? Kilber hat das Mißliche dieser Hypothese wohl gefühlt; er sucht es durch die Bemerkung abzuschwächen, Gott habe ja im Hinblick auf die zukünftigen guten Werke die physischen Ursachen schon von Anfang also ordnen können, daß jene neue Einwirkung auf dieselben entbehrlich wäre. Allein diese Annahme, mit deren Hilfe man die Wirksamkeit des Gebets um natürliche Wohlthaten auch sonst gerne erklärt, so sympathisch sie uns früher war, scheint bei näherer Prüfung an mehreren inneren Unwahrscheinlichkeiten zu leiden. Erstens nämlich scheint die physische Ordnung nicht nach dem freien Thun der Menschen sich zu richten, sondern umgekehrt, wie sie ist und steht, zu jenen Bedingungen und Umständen zu gehören, unter welchen der Mensch frei zu einer Handlung, wie dem Gebete, sich entschließt, die er sonst nimmermehr vollzogen

[1]) A. a. O. S. 554 ff.

[2]) Vgl. Op. imp cont. Jul. l. 6. c. 12; de gratia et lib. arbit. n. 44; de dono persev. n. 31. Vgl. auch s. Prosp., de ingratis carmen, v. 625—635.

hätte. Die von Kilber postulirte Rücksichtnahme auf das freie menschliche Thun bei Festsetzung der physischen Ordnung ist ferner um so weniger glaublich, als diese nämliche Ordnung schon vor der Erbschuld eingerichtet war, und in Folge des Sündenfalles nur der Wall durchbrochen wurde, der den Menschen vor ihrem schlimmen Einfluß schützte. Besitzen endlich die ihrem Wesen nach so starren physischen Ursachen die erforderliche Biegsamkeit, um aus ihnen, so oft es nothwendig ist, und zur rechten Zeit und am rechten Ort, die gewünschten Wirkungen erzielen zu können? Es scheint nicht. Wie die Lage einer Linie durch zwei, und die einer Ebene durch drei Punkte bestimmt wird, ebenso möchte wohl die Aufeinanderfolge der physischen Wirkungen mit einer beschränkten Anzahl von Daten unverrückbar festgestellt sein. Diese oder ähnliche Erwägungen mögen es sein, aus denen die nur auf moralische Ursächlichkeit sich berufende Erklärung des Heilswillens bei den Theologen nicht viel Anklang fand; Suarez thut ihrer kaum Erwähnung, und setzt die entgegenstehende Annahme als etwas Selbstverständliches voraus[1]). Sicher hat die gedachte Erklärung auch den christlichen sensus communis gegen sich. Wird eine gottesfürchtige Familie durch den traurigen Hingang eines ungetauften Kindes heimgesucht, so betrachtet man das als ein Unglück, nicht als einen Schlag, dem man durch Vermeidung von Sünden oder durch Verrichtung von nicht näher anzugebenden guten Werken unfehlbar entgangen wäre. Wer dies behauptet, der eröffnet eine Quelle peinigender Zweifel, und raubt denen, welchen die Sorge für das Heil der vorzeitig verblichenen Kinder anvertraut war, in ihrer Betrübniß noch den einzigen Trost. Mag man auch nicht zu den sogen. tortores parvulorum gehören, welche die ungetauften Kinder dem Höllenfeuer überantworten, mag man selbst der milden, von uns gebilligten Anschauung huldigen, dergemäß jenen Kleinen dasselbe Gut zu Theil wird, worin im Falle der Nichterhebung zur übernatürlichen Ordnung die natürliche Seligkeit bestanden hätte: es ist und bleibt namentlich für fromme Eltern zeitlebens ein quälender Gedanke, daß sie durch ihr eigenes Thun den Ausschluß ihres Kindes von seinem Endziele, der seligmachenden Anschauung, und damit die Verdammung im formellen Sinne, hätten ver-

[1]) A. a. O. n. 1. 16.

hüten können oder sollen. In einzelnen Fällen (wie bezüglich der Kinder, welche in der Sintfluth oder im Feuerregen von Sodoma oder bei andern von der heiligen Geschichte geschilderten Anlässen[1]), umgekommen sind) wird die fragliche Lehre ihre Geltung haben; sie allgemein aufzustellen, erscheint nicht frei von einer Härte, die unberechtigt ist — falls der göttliche Heilswille in anderer Weise genügend erklärt werden kann.

Nach welcher Seite wir also blicken, sei es derer, welche zur Erklärung, wenigstens einer Reihe von Fällen, die physischen Ursachen zu Hilfe nehmen, sei es jener, welche einzig das Wirken moralischer Ursachen in Betracht gezogen wissen wollen, überall stoßen wir auf Schwierigkeiten. Bei dieser Verwickelung der Sachlage werden wir uns kaum mehr wundern, daß Cajetan mit anderen auf den verzweifelten Ausweg gerieth, für manche Kinder außer der Taufe noch ein weiteres Mittel, etwa die Gebete und heiligen Begierden der Eltern, zu erdenken, wodurch die Kinder noch vor der Geburt gerechtfertigt werden könnten[2]); dafür stimmte in neuerer Zeit auch Klee, wofern man jedoch nicht auf die an erster Stelle von ihm vorgeschlagene Annahme einer Begierdetaufe eingehen wolle, wozu die Kindesseele bei der nahenden Ablösung vom Leibe befähigt würde[3]). Allein das ist mit einem Zerhauen des Knotens gleichbedeutend. Sollte nicht eine Lösung möglich sein? Der Wunsch, eine solche anzuregen und nach Können zu fördern, hat diese unsere Abhandlung zunächst veranlaßt. Ihr weiterer Verlauf sei mit nachstehender Schlußfolgerung markirt.

Eine maßvolle Zuziehung auch der physischen Ursachen zur Erklärung des Heilswillens Gottes bezüglich der Kinder ist nur insofern unlösbaren Schwierigkeiten unterworfen, als in Gott die gewisse Kenntniß von dem dadurch bewirkten vorzeitigen Tode mancher Kinder, allen seinen Vorkehrungen für ihr Heil begrifflich voranzugehen scheint. Nun aber kann mit Sicherheit nachgewiesen werden, daß der aufrichtige und werkthätige Wille, womit Gott allen Kindern ohne Ausnahme bedingungsweise zur Seligkeit verhelfen will, im Begriffe früher (signo rationis

---

[1]) Vgl. 4. Mos. 31, 15–17; 1. Kön. 15, 3.
[2]) In 3. p. s. Thomae q. 68. a. 2. und 11. Vgl. hierüber Suarez a. a. O. n. 16.
[3]) Kath. Dogmatik, B. 3 C. 2. Absch. 2. § 5.

priori) ist, als die Erlangung der Gewißheit, daß der tödtliche Einfluß physischer Factoren hinsichtlich eines Theils der Kinder die im Spenden der Taufe bestehende Erfüllung der Heilsbedingung nicht gestatte. Folglich ist kein Grund vorhanden, warum man bei Erklärung des genannten Heilswillens nicht auch dem Wirken der physischen Ursachen gebührende Rechnung tragen sollte.

In der Begründung des Obersatzes können wir uns verhältnißmäßig kurz fassen. Dem aufmerksamen Leser wird es nämlich nicht entgangen sein, daß alle wider die Berücksichtigung der physischen Ordnung erhobenen Beschwerden ihre Kraft der Voraussetzung entlehnen, daß Gott bei oder schon vor Einsetzung des Mittels, welches die Kinder retten soll, die unheilvolle Dazwischenkunft der physisch-nothwendigen Ursachen sehr wohl kenne. So steht und fällt mit dieser Hypothese namentlich Kilber's ganze Beweisführung[1]). Denn ist jenes göttliche Vorauswissen erst nach den Maßnahmen für das Wohl der Kinder anzusetzen, so wird man nicht mehr die Einrede begründet finden, als ob die Gegner nothgedrungen Gott zugleich bedingungsweise die Taufespendung, und unbedingt ihre Verhinderung im Bestand der physischen Gesetze wollen ließen. Ebenso unhaltbar wird der auf dem Grundsatz fußende Einwand, daß der ernste Heilswille auch die Gewährung der absolut nothwendigen Mittel, und sonach die Ertheilung des Sakramentes, einbeziehen müsse. Allerdings muß er das; aber der bedingte Wille nur unter der noch nicht als unerfüllbar eingesehenen Bedingung, daß die physische Ordnung dem nicht entgegen sei. Unwirksam erscheint auch der Vergleich mit den Erwachsenen, da für diese die Heilsbedingung eine andere, d. i. die eigene Mitwirkung mit den von Gott verliehenen Gnaden ist; in der Ertheilung entsprechender Gnaden hat sich also hier der aufrichtige Heilswille zu bewähren; könnte dies aber in einem besonderen Falle wegen physischer Hindernisse nie geschehen, so wäre der betreffende Mensch in Bezug auf unsere Frage einem Kinde gleichzuachten; ganz chimärisch ist übrigens die Hypothese, als ob jemanden in Folge der Naturordnung die zum schuldigen Widerstand gegen die Leidenschaft nothwendige Gnade vorenthalten werden müßte;

[1]) Vgl. S. 290 ff.

denn wer sündigen kann, ist ebendamit ein für die Aufnahme actueller Gnaden befähigtes Subject.

Gleichermaßen würde den im Anschlusse hieran weiter entwickelten Bedenken[1]), nach der im Obersatze angegebenen Folge der göttlichen Acte, eine zutreffende Erledigung zu Theil. Ein Ziel, dessen Unerreichbarkeit unter den gegebenen Bedingungen noch nicht sicher feststeht, wird ja immerhin das Object eines aufrichtigen Wollens, und eines daraus hervorgehenden, im Werke sich bethätigenden, vernunftgemäßen Strebens bilden können. Desgleichen geschähe der Anforderung Genüge, die an den vorhergehenden Willen gestellt wurde: das begriffliche Früher des bedingten Wollens des Heils, wie des absoluten Wollens wenigstens einiger dienlichen Mittel wird gewahrt; betreffs des definitiven Willensentschlusses aber nimmt Gott, wie dies nun auch geschehen möge, bis zur Voraussicht des Wirkens der physischen Ursachen, gleichsam eine zuwartende Stellung ein. Endlich würde einen derartig vorangehenden Willen nicht der Vorwurf einer bloßen Velleität treffen, wie wir sie oben vom h. Thomas über den vorangehenden Willen insofern aussagen hörten, als man ihn unter dem Gesichtspunkt reiner Abstandnahme von dem schon erkannten endgiltigen Mangel der Heilsbedingung betrachtet.

Alles kommt nun also auf den Untersatz, d. h. den Nachweis an, daß man das Vorauswissen der in Rede stehenden physischen Wirkungen in Gott weder vor seinem Einschreiten zum Frommen aller Kinder, noch parallel mit ihm, sondern erst nach ihm sich zu denken habe, und daß sohin, nach menschlicher Ausdrucksweise, das feindliche Dazwischentreten der physischen Mächte den göttlichen Heilsplan hie und da durchkreuze. Der Uebersichtlichkeit halber führen wir auch diesen Beweis in der präcisen Form eines Syllogismus ein.

Gott kann den durch physische Ursachen herbeigeführten Tod auch nur eines einzigen Kindes nicht vorauswissen, ohne zugleich, wenigstens als nothwendige Vorbedingung, eine Reihe freier menschlichen Handlungen vorauszusehen. Nun aber setzt die Voraussicht jeder freien, nach der Erbsünde durch Menschen vollzogenen Handlung den ernsthaften, in Thaten schon hinlänglich bekundeten Willen Gottes voraus, alle Menschen, mit

[1]) Vgl. S. 294 ff.

Einschluß der Kinder, zu retten. Folglich ist der aufrichtige Heilswille Gottes bezüglich aller Kinder begrifflich früher, als die Erkenntniß der durch die physische Ordnung verursachten Unmöglichkeit, einigen Kindern mit Anwendung des eingesetzten Rettungsmittels noch rechtzeitig beizuspringen.

Kann der Obersatz wohl zweifelhaft sein? Die das Kindesleben gefährdenden physisch-nothwendigen Ursachen lassen sich auf zwei Klassen zurückführen. Der ersten gehören die inneren Ursachen an, d. i. die in der schwächlichen, krankhaften oder sonst irgendwie nicht normalen Körperconstitution der Eltern begriffenen Gebrechen, die sich auf den Sprößling übertragen, seine gedeihliche Entwickelung hindern, das kümmerlich gefristete Leben endlich vor der Zeit erlöschen lassen. Zur zweiten Klasse rechnen wir die äußeren Ursachen, besonders verschiedenartige Elementarerscheinungen, wie Erdbeben, Orkane, Blitzschläge und Feuersbrünste, Ueberschwemmungen, Lawinen und ähnliche von einer unfreien Ursache herrührenden Unglücksfälle, welche sammt den Müttern auch die Kinder noch vor der Geburt hinwegraffen. Man wird nun ohne Zaudern zugestehen, daß die erste Art von Ursachen, nämlich die schlechte körperliche Verfassung, meistens oder immer als die, zuweilen nur allmälig vorbereitete, Folge eines von den Eltern selbst oder ihren unmittelbaren oder mittelbaren Vorfahren frei genommenen, absolut oder relativ ungesunden Aufenthaltes, einer frei geübten Beschäftigung, einer frei erwählten Nahrung, Kleidung, vielleicht auch als die Wirkung von sündhaften, den Organismus schwächenden und zerrüttenden Ausschweifungen zu gelten habe. Dazu kommt, daß ganz andere Generationen aus dem ersten Menschenpaare sich herausgestaltet haben würden, wenn in der langen Kette der einzelnen Geschlechtsregister auch nur statt einer Persönlichkeit, sei sie Mann oder Weib, der Name einer andern einzusetzen gewesen wäre, welche jedoch durch freies geschöpfliches Thun, wie durch Todtschlag, Selbstmord, Hintansetzung schuldiger Vorsicht, freies Verweilen an einem für ungefährlich gehaltenen Orte, durch Krieg oder die freiwillig herausgeforderte göttliche oder menschliche Gerechtigkeit allzufrüh aus dem Buche der Lebendigen getilgt wurde. Wie nun, wenn auf diese Weise viele und vielleicht gerade die kräftigsten Zweige vom gemeinsamen Stammbaume der Menschheit losgerissen worden wären? Mindestens war von Vornherein die

Möglichkeit von solchen freien Handlungen nicht ausgeschlossen, die auf die Fortpflanzung des Geschlechts und die physische Beschaffenheit der aus Adam entstammenden Menschen den weittragendsten Einfluß ausüben mußten, und dies um so mehr, je näher sie den Uranfängen der Menschheit lagen, welche ja alle kommenden Geschlechter sich unterordneten, und dabei nach biblischem Berichte erstaunlich hohe Lebensalter mit ungeschwächter Zeugungskraft aufzuweisen hatten. Wer mag da sagen, wie ganz andere, sei es stärker, sei es minder stark gebaute Menschen heutzutage die Erde bevölkern würden, wenn z. B. auch der von Kain hingemordete Abel eine Familie hätte begründen können, oder wenn die zur Strafe für ihre Missethaten in der Sintfluth umgekommenen, von der heiligen Schrift als Riesen beschriebenen Menschen[1]) unserm Geschlecht erhalten geblieben wären? Zudem ist zu beachten, daß die Zeugung aller, sonach auch jener Kinder, die den Keim des frühzeitigen Endes schon bei der Empfängniß in sich aufnehmen, auf einem freien Entschluß, wenigstens „dem Willen des Mannes"[2]), in der Regel auf dem übereinstimmenden Willen der Eltern beruht, daß sie in vielen Fällen lobenswerth unterlassen, in andern, wo sie pflichtgemäß wäre, umgangen, und wiederum in andern nicht ohne schwere Schuld vollbracht werden kann. Vom freien menschlichen Willen hängt es also ab, ob einer unzählbaren Menge Kinder das Dasein vorenthalten bleibe, und ob vielleicht andere dafür eintreten, die nach Gottes Gesetz auf immer im Bereich der bloßen Möglichkeit hätten verharren sollen. Der Wegfall der einen oder das Hinzukommen von andern Menschen, und die damit fallende oder steigende Ausführbarkeit von weiteren und auch anders combinirten Eheschließungen konnte aber, besonders in den ersten Menschenaltern, bei dem möglichen Ineinandergreifen der einzelnen Stammeslinien, bezüglich der körperlichen Ausbildung des ganzen Menschengeschlechts ein Factor von geradezu ausschlaggebender Bedeutung werden. Die Erfahrung und die ärztliche Wissenschaft bestätigen das. Sollen wir noch an die vielen freien Schritte erinnern, welche, sei es zielbewußt oder nicht, der Einleitung und dem Eingehen des ehelichen oder außerehelichen Verhältnisses dienen? Sollen wir

---

[1]) Vgl. 1. Mos. 6, 4.
[2]) Vgl. Joh. 1, 13.

beifügen, daß ein ähnlicher Vorgang bei jeder einzelnen Generation wiederkehrt, und darum die vollständige Geburtsgeschichte eines Menschen eine um so größere Anzahl von freien menschlichen Thaten zu verzeichnen hätte, als er vom gemeinsamen Ausgangspunkte sich entfernt? Kein Zweifel also: Wie das Dasein überhaupt, so ist auch das von inneren Ursachen bewirkte vorzeitige Dahinwelken eines jeglichen Menschenkindes durch die von allen seinen Vorahnen frei geübte Gesundheitspflege, durch die das Leben der früheren Menschen möglicher Weise abkürzenden freien menschlichen Thaten, durch das mehr direct die Fortpflanzung berührende, verschiedenförmig mögliche, freie Verhalten der Erwachsenen durchaus bedingt. Das von Sicherheit begleitete göttliche Vorherwissen kann somit das aus inneren Gründen erfolgende Siechthum und verfrühte Ableben der Kinder nicht zum Gegenstande haben, ohne zuvor auf eine unsägliche Menge freier menschlichen Handlungen, als deren unumgängliche Vorbedingung, sich zu erstrecken.

Unser Urtheil wird nicht anders lauten, wenn wir uns der zweiten Klasse von Todesursachen zuwenden. Nur im Vorübergehen sei hier erwähnt, daß die Möglichkeit von unheilbringenden Wirkungen der äußeren physisch-nothwendigen Ursachen zum nicht geringen Theil von den frei getroffenen Maßregeln abhängen wird, womit der Mensch den drohenden Gefahren vorzubeugen sucht, womit er z. B. wilde Thiere zurückdrängt, zähmt, bewacht, womit er für Eindämmung reißender Flüsse, für Festigkeit und sichere Lage der Wohngebäude Sorge trägt, womit er die Aufhäufung feuerfangender Stoffe vorsichtig meidet. Allgemein entscheidend ist jedoch folgende Erwägung. Das fragliche zerstörende Wirken der äußeren Ursachen ist von der Voraussetzung bedingt, daß ein Object ihrer Thätigkeit und zwar zu einer bestimmten Zeit vorhanden, und daß es ihnen zugleich in entsprechender Weise örtlich nahegebracht ist. Die Erfüllung dieser beiden nothwendigen Vorbedingungen ist aber vom freien Thun der Erwachsenen abhängig. Die Erörterung des ersten Punktes, d. i. der Existenz der Kinder als des Gegenstandes, gegen den sich die vernichtenden Naturkräfte richten, soll uns hier nicht aufhalten; kann man ja doch beinahe Alles wiederholen, was bei Betrachtung der in organischen Mängeln liegenden Todesursachen schon bemerkt wurde. Aber auch der andere Punkt leidet keine Einrede. Oder sollen wir

erst noch beweisen, daß der Aufenthalt der Kinder an einem gewissen Orte gerade zu der Zeit, wo die verheerende Naturkatastrophe eintritt, mehr oder minder unmittelbar vom freien Willen der Erwachsenen, sei es der Eltern, sei es ihrer Mitmenschen bestimmt, vielleicht auch bis zu einem gewissen Grade durch die freie Wahl ihrer unvordenklichen Ahnen veranlaßt wird?

Der ganze Werth der seitherigen Beweisführung concentrirt sich somit im Untersatze, demzufolge in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung das Vorherwissen jeder freien menschlichen Handlung den bezüglich aller Menschen, auch der Kinder, bereits werkthätig erwiesenen Heilswillen Gottes zur Voraussetzung hat. Die Wahrheit dieser Behauptung wird aus folgendem Schlusse einleuchten:

Wie der freien Handlung naturgemäß ihre Principien vorangehen, so hat auch der göttlichen Voraussicht aller freien menschlichen Handlungen die vom Willen Gottes abhängende Feststellung jener Principien begrifflich vorherzugehen. Unter diesen Principien nehmen aber nach der jetzigen Ordnung die actuellen Gnaden eine hervorragende Stellung ein. Gott wird also keinen freien menschlichen Act voraussehen können, es sei denn, er habe zuvor über die Zahl und Größe der auszutheilenden actuellen Gnaden definitiv entschieden. Nun aber setzt dieser Entscheid den thatkräftigen Willen Gottes voraus, alle Menschen mit Einschluß aller Kinder durch die Hingabe seines eingeborenen Sohnes zu erlösen; er hat zudem die Einsetzung der Taufe auch für die Kinder alle zur Voraussetzung, sammt dem damit verbundenen, an die Erwachsenen ergehenden Gebot, für die Spendung des Sakraments nach Möglichkeit zu sorgen. Mithin wird keine freie menschliche That, auch unter Voraussetzung der Erbsünde, den Gegenstand des unfehlbar sichern göttlichen Wissens bilden, ohne daß der wahre und aufrichtige Heilswille Gottes auch rücksichtlich aller Kinder mehrfach sich bethätigt hätte.

Wir beschränken uns darauf, über diejenigen Sätze unserer Argumentation, die einer Mißdeutung oder Bezweifelung fähig erscheinen könnten, uns in Kürze auszusprechen. Vor Allem möchten wir uns aufs Entschiedenste gegen die Auffassung verwahren, als solle nach unserer Ansicht in der gegenwärtigen Heilsordnung die Möglichkeit von freien menschlichen Werken

ausgeschlossen sein, die ohne alle Unterstützung durch innerlich (quoad substantiam) oder doch äußerlich (quoad modum) übernatürliche, um der Verdienste Christi willen ertheilte Gnaden, verrichtet würden. Von dieser Annahme ist der vorgeführte Beweis unabhängig; damit er seine volle Kraft behalte, genügt es, daß jener Gnadenbeistand bei allen freien Acten an sich möglich war, woraus dann folgt, daß der Umfang der Verwirklichung dieser Möglichkeit das Object eines besonderen göttlichen Willensbeschlusses bilden konnte oder mußte. Die Möglichkeit, daß der Ruf der Gnade gebietend, verwehrend, rathend auf das freie Thun des Menschen in seiner ganzen Ausdehnung einen bedeutsamen Einfluß übe, ist nun aber doch keinem Zweifel unterworfen. Die Lehre, welche in individuo gleichgiltige Handlungen nicht zuläßt, wird von einigen bekämpft; daß aber sämmtliche freien Acte einer ethischen Qualification und weiterhin einer durch die Macht der Gnade zu bewirkenden Hinordnung auf ein übernatürliches Ziel fähig seien, kann niemand leugnen. Sicher wird diese Befähigung und noch mehr vom Apostel vorausgesetzt, wenn er die Christen mahnt, Alles zur Ehre Gottes zu thun[1]). Nun sollten aber der göttlichen Absicht gemäß gleichermaßen alle aus Adam hervorgehenden Menschen, den Weisungen der einander ablösenden Stammeshäupter folgend, und durch den Glauben und die Liebe gerechtfertigt, eine große Gemeinschaft von Adoptivkindern Gottes darstellen, deren Handlungen zur Ehre des himmlischen Vaters verrichtet würden, und so dem hohen, übernatürlichen Stande der Handelnden entsprächen. Der historische, auf mannigfachem Mißbrauch der Gnade beruhende Zustand des Menschengeschlechts erlaubt somit nicht einmal den Schluß, daß Gott die Einwirkung der Gnade auf alle freien Acte, soviel an ihm liegt, überhaupt nicht gewollt habe, noch weniger aber, daß er jene Einwirkung von Vornherein oder begrifflich zugleich mit dem Willen der Erlösung ausgeschlossen habe, und am wenigsten, daß dieselbe, als etwas in sich Unmögliches, Gegenstand eines positiven, billigenden oder ablehnenden Willensactes Gottes niemals gewesen sei.

Allein wie beweisen, daß man den in der Schenkung des Eingeborenen und in der Aufstellung des allgemeinen Heil-

[1]) 1. Cor. 10, 31.

mittels auch wider die Erbsünde so untrüglich sich kundgebenden Erlösungswillen Gottes unter ein begrifflich früheres Zeichen zu verlegen habe, als den Beschluß, womit Gott die Austheilung der actuellen Gnaden nach Maß, Zahl und Gewicht endgiltig regelte? Wir erwidern: Der naturgemäße Verlauf der Heilsordnung brachte es mit sich, daß Gott in der Absicht, alle Menschen auf dem Wege vollgiltiger Sühnung zu beseligen, begrifflich zunächst die Menschwerdung seines Sohnes und die Leistung von Genugthuung für die Sünden, sowie die Erwerbung von Verdiensten, als der Quelle aller den Menschen zu spendenden Gnaden, werkthätig wollte. Auf diesen ersten grundlegenden Beschluß folgte der zweite, wodurch Gott behufs der nothwendig endlichen Zuwendung der an sich unendlichen Verdienste Christi die Zahl und den Grad der Wirksamkeit der allgemeinen Rechtfertigungsmittel festsetzte; unter diesen behauptet (im neuen Bund) das auch für alle Kinder eingesetzte Sakrament der Taufe die erste Stelle. An die zur Eingießung der heiligmachenden Gnade ex opere operato oder auch operantis bestimmten Hauptgnadeninstrumente lehnen sich endlich die actuellen Gnaden, die ja entweder auf den Empfang derselben vorbereiten, oder auch als ihre Wirkung folgen; sie auszuwählen, war daher die Sache einer dritten göttlichen Entschließung. Es ist ersichtlich, daß von den aufgeführten drei Willensentscheiden der später genannte stets auf dem früheren fußt, ohne jedoch in ihm bereits enthalten zu sein. Wie man indessen über die begriffliche Unterscheidung dieser Acte von einander auch denken möge, soviel geht aus dem Gesagten wenigstens hervor, als zur Aufrechthaltung unsers Argumentes, streng genommen, nöthig ist: daß man nämlich dem auf die Erlösung und die Einsetzung der Taufe sich erstreckenden Wollen keinenfalls eine geringere Priorität zuerkennen dürfe, als sie der Wahl der zuvorkommenden Gnaden in Bezug auf die Voraussicht der freien menschlichen Handlungen zukommt.

Um jedoch auch den letzten Zweifel an der Richtigkeit unserer Anschauung zu benehmen, sei noch auf einen andern sehr beachtenswerthen Umstand hingewiesen. Welche Bedeutung ist dem menschlichen Willen Christi rücksichtlich der Vertheilung der durch ihn gesammelten überreichen Gnadenschätze beizulegen? Haben wir uns den Herrn seiner Menschheit nach als einen bloßen, jeglicher Freiheit entbehrenden Vollstrecker der vom gött-

lichen Willen bezüglich der Gnadenspendung absolut und bis in alle Einzelheiten vorausgefaßten Beschlüsse vorzustellen, oder ist vielmehr auch dem menschlichen Willen des Erlösers eine gewisse Einflußnahme auf die Zuwendung seiner unendlich kostbaren Verdienste und die Bestimmung der Menge und Beschaffenheit der zu gewährenden Gnaden einzuräumen? Es ist fürwahr kein Wagniß, sich unbedenklich für das Letztere zu entscheiden. Was bliebe denn sonst wohl von der sog. potestas excellentiae übrig, welche die Theologen hinsichtlich der Einsetzung der fundamentalen Gnadenmittel, d. i. der Sakramente, und aus gleichem Grunde doch wohl auch in Bezug auf die Uebermittelung des verdienten Gnadenreichthums im Allgemeinen, in der Menschheit Christi anerkennen[1])? Der Gedanke der reinen Ausführung eines vollkommen unabhängig vom menschlichen Willen des Weltheilandes durch Gott vorausentworfenen Heilsplanes will ja auch ganz und gar nicht zur Idee der so erhabenen Würde desjenigen passen, den „der Vater darum liebt, weil er freiwillig sein Leben" für das Heil der Menschen „hingeopfert", welchen eben deshalb, insofern er Mensch ist, „der Vater allezeit erhört", dem „der Vater Alles in die Hände gegeben", dem „alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", der, diese Gewalt gebrauchend, die Apostel „auswählt" und sendet, der da „herrschen" soll mit königlicher Macht „von einem Meere bis zum andern, und von dem Flusse bis zum Ende der Erde", der endlich, selbstredend mit seinem menschlichen Willen, nur zu „fordern" braucht, auf daß ihm der Vater aufs Bereitwilligste „die Völker zu seinem Erbtheile, und die Grenzen der Erde zu seinem Besitze gebe"[2]). Lessius verdient sonach vollen Beifall, wenn er für eine weitgehende, der Menschheit unsers Herrn in Rücksicht auf die Gnadenspendung vom Vater übertragene Vollmacht eintritt[3]). Ist dem aber also, so konnte auch das wichtige Geschäft der Gnadenwahl nicht als abgeschlossen betrachtet, und consequenter

[1]) Cf. s. Thomas p. 3. q. 64. a. 3; Franzelin, de sacramentis in genere, th. 14. Bemerkenswerth ist der Unterschied, mit welchem das Concil von Trient (sess. 7. can. 1; sess. 14, de sacr. extr. unct. cap. 1. can. 1) von der „Einsetzung" der Sakramente durch „Christus" im Gegensatze zur bloßen „Verkündigung" durch die Apostel redet.

[2]) Joh. 10, 17. 18; Js. 53, 7. 10—12; Joh. 11, 41. 42; Matth. 26, 53; Joh. 13, 3; Matth 28, 19; Joh. 6, 71; 15, 16. 19; Ps. 71, 2. 8; 2, 8.

[3]) De praedestinatione Christi, sect. 3.

Weise die dadurch bedingte Realität der freien menschlichen Handlungen von Gott nicht vorausgesehen werden, ehe der menschliche Wille Christi wünschend, fürsprechend oder nach des Vaters Wohlgefallen wählend sich geäußert hätte. Diese Folgerung muß auch dann noch als berechtigt erscheinen, wenn man die betreffende Freiheit des Erlösers durch einige allgemeine Gesetze der göttlichen Vorsehung sich begrenzt denkt. Blieb ja doch auch so innerhalb gewisser Schranken nicht nur die Möglichkeit der Gewährung einer nach Zahl und Stärke größeren oder kleineren Gnadenfülle offen, sondern auch einer verschiedenen Art und Weise der Vertheilung in Hinsicht auf die Zeit und die Umstände, die Reihenfolge und die Personen; Alles dieses konnte aber den wirklichen Ausfall der menschlichen Werke wesentlich beeinflussen. Oder ist es nicht z. B. einleuchtend, wieviel bei der innigen Verbindung, in der die einzelnen Glieder der großen Menschenfamilie mit einander stehen, von dem guten oder schlimmen Charakter der Lehre und des Beispiels, besonders der Mächtigen dieser Erde, für die Gesittung ihrer Mit- und Nachwelt abhängt?

Danach versteht man sonder Schwierigkeit die Kraft des folgenden Argumentes: Die begriffliche Reihenfolge der göttlichen, auf unser Heil bezüglichen Acte entspricht der Aufeinanderfolge der einschlägigen Acte in der Seele des Erlösers. Diese hochheilige und durchaus geordnete Seele hielt aber bei ihren Acten jenes Verfahren ein, welches von der objectiven Ordnung der Dinge gefordert wurde. Demgemäß umfaßte Christus mit seinem Wollen, wenn nicht zeitlich, so doch naturgemäß früher, und mit Nothwendigkeit das ihm als Zweck der Menschwerdung vorgeschriebene Amt einer durch vollgiltige Genugthuung für alle Menschen zu vollbringenden Erlösung[1]). Hierauf erwählte er unter den möglichen Erlösungsarten die Verrichtung von Werken, deren Anfang mit dem Eintritte in die Welt gegeben, und deren faktische Verdienstlichkeit durch die freigewollte Uebernahme des Todes vollendet werden sollte[2]).

[1]) Wir reden nach der gewöhnlicheren und uns gewissen Ansicht, wonach Christus nicht gekommen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Da übrigens in jedem Fall die Ankunft als Erlöser die Sündenschuld voraussetzt, so ist es nicht schwer, unsere Sprechweise auch der entgegengesetzten Meinung anzupassen.

[2]) Vgl. Hebr. 10, 5—10.

Auf Grund der dadurch erworbenen überfließenden Verdienste bestimmte er dann ebenso freiwillig nach des Vaters Wohlgefallen, aus verschiedenen ihm als ergreifbar vorgestellten Mitteln zur Zuleitung von Gnaden, als Hauptkanäle (für den neuen Bund) die sieben Sakramente, vor allem, zur Rechtfertigung auch aller Kinder, das Sakrament der Taufe. Durch einen weiteren Willensact nahm der Herr auf die Vertheilung der um jene Centralgnadenmittel sich gruppirenden, allen Erwachsenen vom Sündenfall bis zum letzten Gerichtstag darzubietenden actuellen Gnaden Einfluß, die vor Christus, gleich allen übernatürlichen Gaben, nur im Hinblick auf die zukünftige freie Wahl des Welterlösers gegeben wurden. Während dieses letzten, die Principien der menschlichen Handlungen feststellenden Actes erstand sozusagen, von den Werken der Stammeltern angefangen, und zu den einzelnen Generationen stufenweise fortschreitend, das eigentliche Object der auf die Menschheit bezüglichen scientia visionis, und erst unter Voraussetzung des Abschlusses jenes Actes war es vergönnt, die wirklichen Mitglieder und Geschicke des ganzen Geschlechts enthüllt zu schauen. Daß Christus durch die selige Anschauung oder durch eingegossenes Wissen seine eigenen freien Entschließungen voraussehen konnte, ändert an der Sache nichts[1]).

---

[1]) Sollte etwa wider die angegebene Ordnung eingewendet werden, die Erwählung des Todes durch Christus sei der Wahl der actuellen Gnaden nicht voranzustellen, indem umgekehrt der Mißbrauch dieser letzteren seitens der Juden den Kreuzestod des Herrn verursacht habe, so wäre diese, übrigens unserer Erklärungsweise nicht eigenthümliche, sondern mehr allgemeine Schwierigkeit durch die Unterscheidung des Todes Christi überhaupt, und des Todes im Besondern und nach allen seinen Umständen betrachtet, zu erledigen. Gleich bei seiner Empfängniß erklärte sich der Herr zur Hingabe seines Lebens, auch zur leidensvollen, mit seinem freien menschlichen Willen bereit, um dadurch die Menschen zu erlösen (Hebr. 10, 5—10); der Vater nahm das hochherzige Angebot seines Sohnes wohlgefällig auf. Damit war gewiß, daß Christus zu seiner Zeit auf diese oder jene mögliche Weise sterben, und so allen Menschen die zum Heile nothwendigen Gnaden verdienen würde. Im Hinblick auf dieses zukünftige Versöhnungswerk konnte die Gnadenwahl beginnen. Nachdem dieselbe von Adam bis zu den Zeitgenossen Christi vorgeschritten, war der geeignete Augenblick gekommen, auch über die Art und Weise des Todes Christi im Einzelnen zu beschließen. Diesem Beschluß konnte die mit Hilfe der scientia media erkannte Wahrheit voranleuchten, daß die Juden diese oder jene, wenn auch noch so

Als das Hauptresultat unserer Untersuchung sei somit die begriffliche Reihenfolge der in Betracht kommenden Acte Gottes kurz zusammengestellt. Erster Act: Gott bestimmt nach Voraussicht der Sünde Adam's, daß Alle, die aus ihm geboren würden, in Folge der Allen zugerechneten Uebertretung des Stammvaters, der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt sein sollten; ebenso verfügt Gott unter andern Züchtigungen, daß alle Nachkommen Adam's, nicht zwar einem unzeitigen Tode, aber doch der Sterblichkeit verfallen sein sollten. Daran schließt sich sofort, wenn man ihn überhaupt von dem ersten unterscheiden will, der zweite Act: Die Wiederanknüpfung des gestörten übernatürlichen Verhältnisses sollte bezüglich aller Adamskinder durch die stellvertretende Genugthuung des Mensch gewordenen Gottessohnes ermöglicht werden, während die Rückerstattung der zur Strafe für die Sünde entzogenen außernatürlichen Gaben, darunter der Unsterblichkeit, bis zum Tage der Auferstehung verschoben ward. Dritter Act: Gott ertheilt der von Christus aus überströmender Liebe zu seinem Vater und zu allen Menschen in der Zeitenfülle frei erwählten Erlösungsweise durch Erleidung des Todes seine Zustimmung. Vierter Act: Gott heißt die vom Gottmenschen frei bestimmten, mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade unmittelbar verbundenen Werke oder sichtbaren Zeichen, namentlich das auch für alle Kinder eingesetzte Sakrament der Taufe gut. Zugleich legt er den Erwachsenen die strenge Verpflichtung auf, gegebenen Falles für die Ertheilung der Taufe nach Gebühr besorgt zu sein. Fünfter Act: Gott billigt die, wenigstens in gewissem Maße, vom menschlichen Willen Christi frei vorzunehmende, von Ewigkeit vorhergesehene Wahl der actuellen

---

reichlich und mit aufrichtigem Heilswillen verliehenen Gnaden (vgl. Matth. 11, 21 ff.) mißbrauchen, in ihrer Verhärtung sogar vor dem Gottesmorde nicht zurückschrecken, und so als blinde Werkzeuge den Heilsplan verwirklichend, den schmach- und schmerzensreichen Opfertod des Herrn in allen seinen Umständen herbeiführen würden. Das aus der jüdischen Bosheit entspringende unschätzbare Gut der Erlösung ist nun freilich nicht als Zweck zu fassen, um dessentwillen gerade die als unwirksam vorausgesehenen Gnaden vor anderen erlesen wurden, aber es mochte die Bedingung sein, ohne welche vielleicht eine andere Gnadenreihe für die Juden ausgewählt, und ihr Unglaube und ihr Haß von Gott nicht zugelassen worden wären.

Gnaden; in Folge dieser Voraussicht und nicht eher tritt die Vorhersicht der seit dem Sündenfalle durch die Menschen frei vollbrachten Handlungen ein.

Bei dieser Ordnung der begrifflichen Zeichen erscheint Alles, was Christus unter Billigung des Vaters auch für die Gesammtheit der Kinder unternommen, in seinem wahren Lichte; so vor Allem die Beziehung der Erlösungsthat zu ihrem Heile, die ja nicht in der Natur der Sache lag, sondern nur durch einen positiven Willensact auch zu den Kindern allen hergestellt werden konnte; so die Anordnung des Sakraments des natürlichen Gesetzes, der Beschneidung, der Taufe; so im Gefolge das Gebot, welches die Erwachsenen zur etwa möglichen Spendung drängt. Dies Alles war ja der Gegenstand jener Willensacte, die dem Vorauswissen der freien, das Dasein und verfrühte Hinscheiden der Kinder in mannigfacher Weise bedingenden Werke der Menschen begrifflich vorangingen. Indem also Gott jene das Heil aller Kinder bezweckenden Maßnahmen traf, konnte er noch nicht mit Sicherheit erkennen, daß seine aufs Unzweideutigste kundgegebenen Rettungsabsichten bezüglich eines Bruchtheils der Kinder wegen des feindseligen Verhaltens der physischen Ursachen, menschlich zu reden, ihr letztes Ziel verfehlen würden. Oder wie hätte er dies z. B. in Bezug auf jene Kinder wissen können, die etwa einem ehebrecherischen, blutschänderischen, sacrilegischen Umgang oder sonstigen Uebertretungen des sechsten Gebotes ihre Existenz zu verdanken haben? Ist es denn nicht geradezu evident, daß jenes Wissen ebenso, wie die Erkenntniß dieser Frevel die Vorhersicht der um Christi Verdienste willen zur Vermeidung der Sünden verliehenen Gnaden zur Voraussetzung hat? Aus ähnlichem Grunde muß aber, wie wir gezeigt haben, der Abgang des fraglichen Wissens im angegebenen begrifflichen Zeichen, d. i. vor der endgiltigen Constituirung des freien menschlichen Willens in actu primo durch den möglichen Gnadenbeistand, rücksichtlich aller Kinder ohne Unterschied behauptet werden, nicht wegen Mangels einer Vollkommenheit in Gott, sondern wegen Mangels an einem Objecte der Erkenntniß. Ja, Gott erkannte sogar in jenem Zeichen die Möglichkeit von mehr denn einer Entwicklungsweise des Menschengeschlechtes, nach welcher auch keinem einzigen Kinde die Gelegenheit zur Taufespendung durch die physischen Ursachen abgeschnitten worden wäre. Niemand wird uns ob dieser Behauptung einer unbesonnenen Kühnheit zeihen, der da bedenkt,

daß nach unsern obigen Ausführungen eine jeder menschlichen Berechnung spottende, ins Unendliche sich verlierende Menge freier menschlichen Handlungen möglich war, von denen die thatsächliche Entfaltung der Menschheit abhängen konnte. Konnten denn nicht z. B. alle jene, welche nach dem wirklichen Laufe der Dinge die Stammväter eines welken, vor der Zeit dahinsterbenden Geschlechtes geworden sind, zuvor auf gewaltthätige Weise hinweggeräumt werden, konnten sie nicht zu einem jungfräulichen Leben sich entschließen, konnten sie nicht, sei es mit, sei es ohne Rechtsverletzung, durch andere Menschen zur Enthaltsamkeit genöthigt werden? Konnte es sich zudem nicht treffen, daß die Eltern sammt ihren ungetauften Kindern von dem nachmaligen Schauplatz verderblicher Naturkatastrophen sich entfernt gehalten hätten, oder noch rechtzeitig sich entfernten? Wenn aber dies, so war von Vornherein die verschiedenartige Möglichkeit und ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit nicht ausgeschlossen, daß alle Kinder ohne Ausnahme solange erhalten blieben, bis ihnen das eingesetzte Rettungssakrament gespendet werden könnte; durch das Zusammenwirken günstiger Umstände mochte es sogar, auch bei der gegenwärtigen physischen Ordnung, sehr wohl geschehen, daß von den Kindern jener Eltern, welche bezüglich des für alle Menschen angeordneten Heilmittels in unverschuldeter Unwissenheit befangen wären, vor Erlangung des Vernunftgebrauches keines aus diesem Leben abberufen würde; man denke hiebei etwa an die Kinder der so tiefstehenden, in den fast unzugänglichen Eisregionen des Nordens lebenden Eskimos oder der in den Urwäldern Amerika's hausenden Indianer. Es begreift sich sohin nicht schwer, wie in Anbetracht dieser Möglichkeit ein bedingter, aber dabei aufrichtiger Heilswille, auch ohne die Absicht, in den Gang der physischen Ursachen einzugreifen, auf alle Kinder sich erstrecken, und wie derselbe in der absoluten Anordnung von Mitteln sich wirksam zeigen konnte, die allerdings nur unter einer nicht zwar leichten, aber auch noch nicht als unerfüllbar eingesehenen Bedingung anzuwenden waren. Ebenso versteht man, wie bei unserer Auffassung der Begriff des vorangehenden Willens in seiner ganzen Strenge aufrechtgehalten wird: Der Scheidepunkt des vorausgehenden noch schwankenden, und des nachfolgenden definitiven Willensbeschlusses Gottes ist, ähnlich wie bei dem die Erwachsenen betreffenden Heilswillen, erst mit der Voraussicht von freien geschöpflichen Handlungen gegeben.

Hieraus ergibt sich ferner die treffende Ausführung eines Vergleichs, der vom h. Thomas[1]) zur Beleuchtung des Heilswillens im Allgemeinen gebraucht, dann aber für mehrere in unserer besonderen Frage um die Oberhand ringenden theologischen Anschauungen zugleich geltend gemacht wurde. Es ist dies der Vergleich des Heilswillens Gottes mit dem Willen eines Kaufmannes, der zur Erhaltung seines Lebens in Sturmesnoth die Waaren preisgibt. Wir bemerken dazu nur soviel: Der Wille jenes Mannes, sein Eigenthum zu retten, wird wahr und ernst sein, solange die gestellte Bedingung, d. i. die eigene Sicherheit, als erfüllbar vorschwebt; ist aber die Unmöglichkeit der Erfüllung anerkannt, so geht jener bedingte Wille sofort in das schlechthin entgegengesetzte Wollen über. Die in unserer Theorie völlig ungezwungene Anwendung auf den göttlichen Heilswillen bleibe nach dem Gesagten dem geneigten Leser überlassen.

Wir können demnach unsere Erklärung des Heilswillens Gottes bezüglich der Kinder dahin formuliren: Gott will, daß auch alle Kinder zur Taufe und so zum Heile gelangen, jedoch unter der Bedingung, daß außer den freien Handlungen der Erwachsenen, nach ihrer ursächlichen und moralischen Seite hin betrachtet, das freie Thun der Menschen auch insofern nicht im Wege stehe, als von ihm, wie einer nothwendigen Vorbedingung, das Einwirken der physischen Ursachen auf das Leben der Kinder in mannigfacher Weise abhängt. Mit diesem Satze ist das Verhältniß unseres Erklärungsversuches zu den vorher dargelegten Erklärungsweisen gekennzeichnet. Inwieweit nämlich Kilber mit seinen Gesinnungsgenossen die Unmöglichkeit der Taufespendung niemals auf das Wirken der physischen Ursachen, für sich allein betrachtet, zurückgeführt wissen will, mag er Recht behalten; aber wenn er weiterhin keine anderen freien Werke dabei im Auge zu haben scheint, als denen eine sittliche Güte oder irgend ein moralischer Einfluß in näherem oder entfernterem Bezug auf die wirkliche Ertheilung des Sakramentes eigen ist, können wir ihm nicht beistimmen. Anderseits thuen Suarez und seine Anhänger gut daran, auch die physisch-nothwendige Ordnung zur Erklärung beizuziehen; allein wenn sie damit etwa, wenigstens für einzelne Fälle, sich begnügen wollten, so möchten wir nicht auf ihrer Seite stehen; sollten sie dagegen ihre Theorie nicht gerade in diesem ausschließenden Sinne verstanden haben, dann dürfen wir wohl die oben entwickelte Erklärungsweise als ihre nothwendige Ergänzung ansehen. Es erübrigt nur noch, einige im Laufe der Untersuchung etwa aufgetauchte Bedenken zu heben.

Wie konnte der menschliche Wille Christi durch die Gnadenwahl auf die freien Werke der vor seinem Erscheinen lebenden Menschen Einfluß

[1]) In ep. 1. c. 2. ad Tim. lect. 1.

nehmen, da doch umgekehrt die Geburt und Wesenheit des Herrn dem Fleische nach von den freien Thaten jener Menschen, namentlich von den übernatürlich guten Werken eines ebendeshalb mit auserlesener Nachkommenschaft gesegneten Abraham, oder eines David in gewisser Beziehung abhing? Dem diene zur Antwort: Die Erkenntniß, welche unserm Herrn bei seinen verdienstlichen und hier in Rede stehenden Acten seiner menschlichen Freiheit vorleuchtete, war das eingegossene, ihm gleich „bei seinem Eintritt in die Welt", d. i. bei der Empfängniß, mitgetheilte Wissen; dieses aber ist von jeglicher Entwickelung der körperlichen Organe durchaus unabhängig. Es konnte also Gott, vorerst durch die scientia media, mit der nämlichen Gewißheit voraussehen, wofür die hochgebenedeite Seele des Herrn im Falle der Erschaffung unter Vorleuchten jenes Wissens verdienstlich sich entscheiden würde, mit welcher er diese bedingt zukünftige Entscheidung und deren Folge, die Gnadenvertheilung, und daraufhin die Handlungen der Menschen vorauserkannt haben würde, wenn das Wort nicht Fleisch aus unserm Geschlechte, sondern nur dieselbe menschliche Seele angenommen hätte. Nachdem aber der Beschluß der Menschwerdung absolut gefaßt war, ging jene scientia media mit Einhaltung derselben begrifflichen Stufenordnung in die scientia visionis über. Mit Betonung dieser, bei aller Verschiedenheit des Hypothetischen und Absoluten, beiderseits gleichbleibenden begrifflichen Ordnung wäre auch dem Einwurf zu begegnen, daß ja Gott vermöge der scientia media die Nutzlosigkeit seiner Heilsbestrebungen rücksichtlich mancher Kinder schon von Vornherein erkannt habe.

Ernster erscheint folgende Schwierigkeit: Die dargelegte Erklärung beruht auf der Annahme, daß Gott gleich nach dem Sündenfalle die Seligkeit aller Menschen, wie auch die allgemeine Sterblichkeit gewollt habe, ohne jedoch vorerst die Menschen, die einstmals existiren würden, im Einzelnen zu kennen. Damit scheint man aber Gott ein wesentlich unvollkommenes Wissen und Wollen beizulegen. Es ließe sich nun allerdings zunächst entgegnen, jener Wille, daß alle Menschen selig werden, komme folgendem, keinerlei Unvollkommenheit in sich schließenden, bedingten Beschlusse gleich: Wenn diese oder jene, durch Gott im Einzelnen und mit aller Klarheit als möglich erkannten Menschen aus Adam je geboren würden, so solle auf sie alle der Heilswille Gottes sich erstrecken. Doch der Gegner könnte drängen: Gott sah unter diesen möglichen Menschen solche, welchen die physischen Ursachen jeden Weg zum Empfang des einzigen Rettungsmittels verlegen würden; wie konnte er also vernünftiger Weise nichtsdestoweniger wollen, daß auch diesen, falls sie zur Existenz gelangten, das rettende Sakrament und ebendamit das Heil vermittelt werde? Wir nehmen von diesem Einspruch Anlaß, unsere Erklärung tiefer zu begründen. Wahr ist, daß Gott mit seiner unendlichen scientia simplicis intelligentiae alle möglichen Menschen im Einzelnen und aufs Deutlichste erfaßte; aber ebensowenig ist zu leugnen, daß Gott nebst allen möglichen Umständen, unter denen

jene Menschen ins Dasein treten und leben konnten, zugleich erkannte, daß derselbe Mensch, das nämliche Individuum unter verschiedenartigen Umständen in diese Welt kommen und existiren könne. Oder wäre etwa jemand nicht der nämliche Mensch, wenn er etwas früher oder später, wenn er an diesem Orte statt an jenem das Licht der Welt erblickt hätte? Und hört ferner jemand damit auf, wir sagen nicht ein Mensch, sondern das nämliche menschliche Individuum zu sein, daß seine Gesundheit und körperlichen Kräfte zu- oder abnehmen? Dann scheinen die Christen ohne Grund dem Allmächtigen Dank dafür zu sagen, daß er sie gerade zu dieser Zeit und in dieser Weltgegend ins Dasein gerufen habe, daß er sie nicht blind, taub, lahm oder mit andern körperlichen Gebrechen behaftet, habe geboren werden lassen. Dann ist auch nicht abzusehen, wie die Theologen mit dem Dogma, wonach nicht blos die Seele der von den Todten auferstehenden Menschen numerisch dieselbe bleibt, sondern auch der Leib mit dem in diesem Leben informirten identisch ist, die Lehre vereinigen können, es würden alle Menschen ohne körperliche Fehler, und ebenso alle, mit Einschluß der im Kindesalter Sterbenden, in Jünglingsgröße auferstehen. Es bleibe sonach dabei: In dem fraglichen Zeichen standen vor Gott alle nur immer möglichen Menschen, aber sie standen vor ihm auch unter allen nur immer möglichen Verhältnissen. Er erkannte somit auch, daß der nämliche Mensch unter Umständen der Zeit, des Ortes, der körperlichen Beschaffenheit geboren werden könnte, welche die rechtzeitige Spendung des zu seinem Heile eingesetzten Sakramentes gestatteten, und wiederum unter solchen, welche sie verwehrten. Nun, gerade diese Gunst oder Ungunst der Umstände stellt die Bedingung dar, unter welcher Gott die Zuwendung der Verdienste Christi durch das Sakrament, und in Folge dessen das Heil dieses Menschen wollte oder nicht wollte. Damit der Erlösungstod Christi und das Sakrament zu jemanden Beziehung habe, genügt es, daß er Abkömmling Adam's sei; diese Bedingung wird durch die Geburt erfüllt; und darum kommt kein Mensch in diese Welt, für den jene Heilsmittel nicht vorbereitet wären. Damit aber das Sakrament in Wirklichkeit ertheilt und so das Heil erlangt werde, ist zudem die vorhin erwähnte, von der Individualität eines jeden Menschen trennbare Bedingung zu erfüllen.

Aber wie, weisen wir Gott nicht eine höchst unwürdige Rolle zu, indem wir ihn eine Sache von solcher Wichtigkeit, wie das ewige Heil, an die Handlungen von Menschen, welche die folgenschwere Bedeutung ihres Thuns kaum ahnen, also gleichsam an ein Spiel des Zufalls knüpfen lassen? Will es

sich wohl geziemen, daß Gott die Gleichförmigkeit der physischen Ordnung höher stelle, als die übernatürliche Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe?[1]) Darauf sei erwidert: Das Unziemliche auch unserer Auffassungsweise läge entweder darin, daß Gott ihr gemäß nicht auf alle Weise die Rettung der Kinder durchzusetzen strebte, oder aber darin, daß die Erfüllung der gestellten Bedingung nicht vom persönlichen Willen der armen Kleinen abhinge, oder endlich in der eigenthümlichen Natur und Schwierigkeit dieser Bedingung. Was den ersten und zweiten Punkt anlangt, so verweisen wir auf die zu Anfang dieser Arbeit schon gegebene Erklärung. Es kann dieselbe nicht genug betont werden, indem die das Verständniß des Heilswillens trübenden Einwände, den Sprechenden selbst halb unbewußt, größtentheils von dem durchaus falschen Grundsatze beherrscht werden, der Heilswille könne nicht wahr und aufrichtig sein, wenn er nicht absolut oder doch an eine Bedingung gebunden sei, deren Erfüllung vom Willen des zu rettenden Menschen abhängt. Aber auch der letzte Punkt darf uns nicht beirren. Das Ziel des vernünftigen Geschöpfes, so sagt man, ist ein höheres Gut als die Wahrung der physischen Ordnung. Es sei so; klang es doch ja auch uns stets dunkel, wenn wir von „höheren Zwecken der Vorsehung" reden hörten, worauf die Zulassung des verfrühten Todes der Kinder hingeordnet sein soll. Was nöthigt aber Gott zu dem Entschluß, im Widerstreit das größere Gut dem kleineren vorzuziehen? Wie es keine Unziemlichkeit gewesen wäre, die Kinder insgesammt von der „massa perditionis" nicht zu sondern, so kann noch viel weniger etwas Unziemliches in der Stellung der Bedingung liegen, daß Gott zur Verwirklichung des Heiles der Kinder nicht den physischen Ursachen fortwährend Halt zu gebieten brauche. Die Erfüllung dieser Bedingung mag Schwierigkeiten unterworfen sein; aber ihre Nichterfüllung ist auch für Gott von Vornherein noch keine ausgemachte Sache. Hätte Adam nicht wider Gott sich aufgelehnt, so wäre ja freilich die heiligmachende Gnade auf eine unfehlbar sichere Weise, d. i. durch die Geburt, auf alle seine Nachkommen übergegangen, während die nach dem Sündenfall eingeführte Nothwendigkeit einer Wiedergeburt die Gefahr einer niemaligen Mittheilung der Gnade mit sich bringt. Es ist dies eben eine der bitteren Folgen jenes traurigen Falles, die der Apostel gewiß nicht leugnen will, so sehr er auch die Vorzüge der christlichen Heilsökonomie im Vergleich mit dem Zustand vor dem Ungehorsam Adam's preist[2]). Auch

---

[1]) Vgl. Theolog. Wirceburg., a. a. O. n. 202. [2]) Röm. 5, 15 ff.

steht nichts im Wege, die Erschwerung der Uebermittelung der Gnade an die Kinder, nach einer zunächst die Erwachsenen betreffenden Aeußerung des h. Augustin[1]) und des h. Thomas[2]), für eine „Strafe der Erbsünde“ in dem Sinne zu betrachten, als die Unterwerfung der Menschen unter die tödtlichen physischen Ursachen eine Strafe der Erbsünde ist.

Allein ist nicht wenigstens einzuräumen, die Aufrichtigkeit des göttlichen Heilswillens erfordere eine ganz besondere Einwirkung auf jene freien menschlichen Werke, welche für die Geburt der Kinder und für die Herbeiführung einer Application der physischen Ursachen von Bedeutung sind? Es will uns nicht bedünken. Nach unserm Dafürhalten reichen die im Verlaufe dieser Abhandlung beigebrachten Momente zur Erklärung des allgemeinen Heilswillens Gottes bezüglich der Kinder vollkommen aus. Damit stellen wir jedoch keineswegs in Abrede, daß Gott manche Kinder mit besonderer Barmherzigkeit auch auf wunderbaren Wegen zur Taufe führe. Zudem aber sei zum Schlusse auch noch darauf hingewiesen, wie in unserer Erklärungshypothese auch rücksichtlich der Einwirkung Gottes auf den freien Willen der Erwachsenen, welche ja nach Aller Ansicht zu Gunsten der Kinder anzunehmen, der Gesichtskreis in überraschender Weise sich erweitert. Wir brauchten uns nämlich nicht gerade mit Kilber zu der einschnürenden Meinung zu verstehen, Gott warte nur diese oder jene moralisch gute Handlung oder die Unterlassung dieser oder jener Sünde ab, um dem Ansturm der physischen Ursachen gegen das Kinderleben in außerordentlicher Weise zu gebieten, und es läge ebendeshalb für uns keine Nöthigung vor, die Schuld an der Nichtertheilung der Taufe der Umgebung oder doch den Zeitgenossen der Kinder aufzubürden. Wir könnten uns vielmehr allenfalls auf die Möglichkeit berufen, daß Gott durch seine gewöhnliche, vielleicht auf Jahrhunderte zurückreichende Gnadenführung das verfrühte Hinscheiden jener zarten Wesen in vielen, wenn nicht in allen Fällen habe verhüten, daß er sonach der großen Mehrzahl der vorzeitig dahingerafften Kinder durch jenes minder auffällige Einwirken auf die Handlungen der Erwachsenen zum Empfang des eingesetzten Rettungssakramentes habe verhelfen, die übrigen aber entweder durch außerordentliche Application des ordentlichen Heilmittels, oder durch Zulassung des außerordentlichen Mittels eines vielleicht noch vor der Geburt zu erleidenden Martyrtodes zur Rechtfertigung habe führen, und daß er so allen Kindern „quamvis miris tamen veris modis“ die Pforten des Himmels

[1]) Vgl. De corrept. et grat., c. 11. [2]) S. p. 2. 2. q. 2. a. 5. ad 1.

habe öffnen wollen. Abgesehen von andern im Verlauf dieser Abhandlung berührten Umständen, welche tausend Anhaltspunkte zu dem fraglichen unbemerkten Eingreifen Gottes bieten, sei besonders ein vielumfassendes Moment hervorgehoben. Man denke daran, daß Gott alle Menschen von Anbeginn zur einzig wahren Religion berief. Welch ganz andere Ausdehnung würde das erbarmungsvolle Wirken Gottes in Bezug auf alle Formen des öffentlichen und privaten Lebens angenommen haben, hätten die Menschen jenem Rufe Folge geleistet! Die Leidenschaften, namentlich die Begierlichkeit, wären gezügelt, unnatürliche Laster wären geflohen, die entnervende Polygamie wäre beschränkt oder auch beseitigt, Jammer und Elend verbreitende Kriege, vor Allem Religionskriege, wären vermieden worden, barbarische Unsitten wären nicht eingerissen, die auch das leibliche Wohlsein fördernden Erfahrungswissenschaften wären unter dem eminent civilisatorischen Einfluß der wahren Gottesreligion rascher und allgemeiner aufgeblüht, die vielfältigen Schöpfungen opferwilliger Nächstenliebe hätten sich gemehrt — lauter Factoren, mit denen auch die körperliche Ausgestaltung des Menschengeschlechtes eine tiefgreifende Verschiebung erfahren mußte. Was hindert nun aber an der, wenn auch nicht eben nothwendigen, Annahme, daß Gott bei Gewährung der actuellen Gnaden, welche diese und ähnliche Vorkommnisse zu beeinflussen geeignet waren, zugleich den liebevoll väterlichen Zweck verfolgt hätte, den unvorzeitigen Tod von so manchen Kindern abzuwenden? Wie oft solche Gnadenstimmen zum Wohl der Kinder auch mit historischer Thatsächlichkeit zum Ohr und Herzen der Erwachsenen gedrungen sein mögen, das weiß derjenige, der gerufen, und diejenigen, an welche der Ruf ergangen — falls ihnen jedoch ein tieferer Einblick in die weitreichenden Absichten des Herrn beschieden war. Der Theologe muß es sich versagen, den vielverschlungenen Fäden des die ganze Menschheit umspannenden Heilsplanes Gottes nachzugehen; und dieser Abgang der erforderlichen particulären Daten verwehrt es ihm, die Wirkungen und Führungen des göttlichen Heilswillens überhaupt, und der die Kinder berührenden Vorsehung insbesondere zu ergründen. Ist es ihm gelungen, mit Hilfe allgemeiner Principien die Möglichkeit einer allseitig befriedigenden Erklärung eines ernstlichen Heilswillens darzuthun, so muß er seine Aufgabe als gelöst betrachten. Die Enthüllung des dem Heilswillen entspringenden geheimnißvollen Waltens göttlicher Liebe in allen seinen Einzelheiten wird zu den wonnevollsten Genüssen der seligen Anschauung gehören.

Anm. S. 287, Z. 10 lies „ist es, stets abgesehen" anstatt „ ist es stets, abgesehen".

Recensionen.

Handbuch des Kirchenrechtes von Rudolf Ritter von Scherer, Dr. der Theologie und der Rechte, fürstbisch. Consistorialrath, ord. Professor des Kirchenrechtes an der k. k. Universität Graz. (Erster Band, erste und zweite Hälfte.) Graz. Ulrich Moser. 1885 und 1886. 687 S. 8°.

Der erste Band dieses hervorragenden Werkes liegt nunmehr vollständig vor; der noch ausstehende zweite Band soll innerhalb Jahresfrist erscheinen und das Werk zum Abschluß bringen. Wir glauben, daß es jetzt möglich ist, ein vorläufiges Urtheil über dasselbe abzugeben, wenn auch ein allseitig abschließendes erst nach Veröffentlichung des Schlußbandes möglich sein wird. Um so lieber bringen wir diese neueste Arbeit des gelehrten Canonisten erst jetzt zur Anzeige, da der zweite Theil des ersten Bandes im Ganzen eher unsern Beifall gefunden als der erste, dem wir im Gegensatz zu manchen Kritikern nur ein sehr beschränktes Lob hätten spenden können.

Der Verfasser zerlegt den gesammten canonistischen Lehrstoff in vier Bücher. Das erste führt den Titel: Grundlegung, der in den Prolegomena nach dem Beispiele von Maschat eine Art juristischer Propädeutik mit einer rechtsphilosophischen Einleitung vorausgeschickt wird, während die eigentlichen canonistischen Prolegomena erst am Schlusse der Grundlegung folgen. Außerdem umfaßt das erste Buch eine sehr summarische Darstellung über die Kirche Christi, ihre Gewalt und Verfassung, welcher sich dann eine ausführliche Abhandlung über das Verhältniß der Kirche zur Staatsgewalt anschließt. Dieses Ver-

hältniß wird vorzüglich in seiner historischen Entwickelung vorgelegt, wobei auch die einzelnen Theorien eine kurze Besprechung finden, und die eigenen Anschauungen des Verfassers in dieser Frage zur Geltung gebracht werden. Das zweite Buch bietet die Theorie und Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, das dritte bringt das kirchliche Verfassungsrecht, und für das vierte ist im Schlußbande das kirchliche Verwaltungsrecht in Aussicht genommen. Diese vom Verfasser adoptirte Eintheilung ist logisch berechtigt und empfiehlt sich durch ihre Einfachheit, wenn auch bei der consequenten Durchführung derselben manchmal practische Schwierigkeiten entstehen, da schon im Verfassungsrecht ziemlich viel „verwaltet" wird.

Wer die beiden bis jetzt erschienenen Abtheilungen eingehend geprüft hat, wird uns gewiß beistimmen, daß in dem Kirchenrecht des Herrn Verfassers ein ungemein reiches Material bei nicht allzugroßem Umfang geboten ist. Nur eine ganz außerordentliche Arbeitskraft verbunden mit einem eisernen Fleiße war im Stande, so etwas zu leisten. Für den Anfänger und als Lehrbuch für einen nur auf kurze Zeit berechneten Cursus des Kirchenrechts ist das Werk schon zu umfangreich; aber strebsamen Studierenden, den Männern der Wissenschaft und Praxis wird es ein hochwillkommenes Hilfsmittel sein. Dabei ist der Stoff nicht etwa in rein compilatorischer Form zusammengetragen, sondern er ist gesichtet, verarbeitet, auf den kürzesten, nicht selten wohl etwas zu knappen Ausdruck zurückgeführt, und was das Wichtigste ist, nach dem neuesten Stande der Wissenschaft und der jetzt geltenden Disciplin der Kirche dargestellt. Damit wollen wir jedoch gerade nicht sagen, daß der Verfasser mit seinen als veraltet bezeichneten Bestimmungen überall das Richtige getroffen. Denn manches mag in der grünen Steiermark als veraltet erscheinen, was noch lange nicht überall als veraltet gilt.

Das gründliche Studium des Verfassers tritt recht deutlich in den Literaturangaben hervor. Dieselben sind so reichlich ausgefallen, wie sie in keinem der neueren Werke mit gleicher Ausführlichkeit, und was mehr Werth hat, mit gleicher Genauigkeit verzeichnet sind. Doch bedeutsamer als diese äußerliche Anführung der Literatur ist deren allseitige Verwerthung, soweit sie dem Verfasser zugänglich war. Die Leistungen der ältern Canonisten und neuere Werke des verschiedensten Inhaltes werden in gleicher Weise herangezogen, um die canonistischen Sätze zu begründen und zu erklären. Dahin rechnen wir namentlich auch die Benützung des römischen und deutschen Rechtes, wie nicht minder der modernen Gesetzgebungen, soweit sie kirchen-

politische Anordnungen enthalten. Dieselben entbehren zwar, als von einer nicht competenten Behörde ausgehend, selbstverständlich jeglicher Rechtskraft, aber aus practischen Gründen müssen sie gewußt und nicht selten factisch berücksichtigt werden.

Als einen weitern Vorzug des Werkes müssen wir die große Sorgfalt bezeichnen, mit welcher in der Regel die historische Entwickelung der einzelnen Rechtsinstitute vorgelegt wird; nur will es uns scheinen, der Verfasser hätte dieselbe zuweilen schärfer von dem geltenden Rechte unterscheiden und in einen bessern innern Zusammenhang bringen sollen. Abgerissene Sätze und Citate in den Noten bieten dafür keinen Ersatz. Doch rechnet der Verfasser wohl auf die Ergänzungen und Ausführungen von Seiten des Professors beim mündlichen Vortrag.

Wenn schon Devoti in seinem leider unvollendet gebliebenen Commentar zum Decretalenrecht es energisch betonte, der historischen Entwickelung in den kirchenrechtlichen Fragen eine größere Aufmerksamkeit zu schenken und hierin eine Lücke bei den ältern Canonisten auszufüllen[1]), so muß diese Forderung heutzutage mit noch mehr Nachdruck gestellt werden. Der positive wissenschaftliche Aufbau des Kirchenrechts, wie dessen apologetische und polemische Aufgaben drängen in gleicher Weise darauf hin; denn nicht längst vergessene Gegner der katholischen Kirche hat man zu bekämpfen, sondern die neuern Gelehrten, welchen nicht selten „die historische Entwickelung" eines jener Zauberworte ist, womit man falsche Ansichten zum Scheine zu be-

[1]) *Devoti*, Jus canonicum universum publ. et priv. t. I. Praef. p. VI. Die von Devoti aufgestellten und befolgten Grundsätze blieben leider von mehreren römischen Schriftstellern der Neuzeit unbeachtet. Sie wurden dafür und für anderes von deutschen Kritikern scharf, manchmal wohl zu scharf getadelt. Die deutschen Arbeiten, besonders die historischen waren nicht benutzt! Nun die deutsche Manier ist eben nicht allweg nach italienischem Geschmack. Das veniam petimusque damusque vicissim wäre da wohl am Platz. Ein weiteres Hinderniß ist die Sprache. Während die ältern lateinisch geschriebenen Werke unserer deutschen Landsleute in Italien und überhaupt in den romanischen Ländern bis zur Stunde gekannt und geschätzt sind, mehr noch als in ihrem eigenen Vaterlande, ist ein „deutscher Canonist" in einer Bibliothek jenseits der Alpen wohl ein seltener Gast. Die Italiener und die Spanier sind gewiß nicht beschränkten Geistes. Sie lieben Klarheit und Consequenz in den Principien. Wer je in seinem Leben mit echt katholischen Spaniern zu thun gehabt, wird wissen, daß diese auf's Principienschleifen sich nicht verstehen. Die Ansichten mancher deutschen Gelehrten sind ihnen daher nicht sympathisch. Ein Austausch der Güter wäre deshalb sehr zu wünschen. Auch die Deutschen könnten manches von den Romanen lernen. Das passendste Mittel dazu wäre wohl die Rückkehr zu der alten Praxis, größere wissenschaftliche Werke von allgemeiner Bedeutung wiederum in lateinischer Sprache abzufassen.

gründen sucht. Wir nennen bei dieser Gelegenheit nur den einen Hinschius[1]). Allerdings wird die historische Entwickelung nur insoweit bei kirchenrechtlichen Darstellungen zur Verwendung kommen dürfen, als dadurch die bessere Erkenntniß des Kirchenrechts gefördert wird. Was darüber hinausgeht, gehört ins Gebiet der kirchlichen Archäologie und Geschichte, und wenn man schließlich vor die Alternative gestellt ist, entweder die geschichtliche Entwickelung oder die Dogmatik des Kirchenrechts zu kürzen, so wird erstere bündiger zu geben sein. Nicht minder wäre es zu bedauern, wenn auf Kosten der Geschichte die Principienfragen zurückgedrängt würden. Ob letzteres in deutschen Werken nicht manchmal geschieht, wollen wir hier nicht untersuchen. Dem Verfasser gebührt jedenfalls der Vorzug, in der historischen Entwickelung nicht stecken zu bleiben, vielmehr läßt er auch die vigens ecclesiae disciplina zu ihrem Rechte kommen. Dies geschieht nicht allein durch Verweisung auf die neuesten Entscheidungen der römischen Congregationen, auch die Provincialconcilien, wie sie in der trefflichen Laacher Sammlung allgemein zugänglich gemacht worden sind, werden benutzt; ja wir glauben ausdrücklich hervorheben zu können, daß bis jetzt kein Canonist in so ausgiebiger Weise diese Sammlung für das Kirchenrecht verwerthet hat, als dies von dem Verfasser geschehen ist, und doch wird ein Blick in die sechs Bände der Collectio Lac. jeden Fachmann und Practiker belehren, wie leicht man bei gewissen Fragen canonistische Archäologie betreibt, wenn nicht die neuern Provincialconcilien gründlich berücksichtigt werden.

Endlich sei noch ein Punkt erwähnt. Bei der Lectüre des Werkes wollte uns scheinen, daß auf die Correctur eine sichtlich

---

[1]) Der Verfasser behandelt diesen protestantischen Canonisten, der sich besonders im zweiten und dritten Bande seines Kirchenrechts als echten Culturkämpfer im wissenschaftlichen Gewande entpuppt, im allgemeinen sehr rücksichtsvoll, eher zu rücksichtsvoll, wenn man sieht, wie verdiente katholische Gelehrte sich nicht derselben Aufmerksamkeit des Verfassers zu erfreuen haben. Doch veranlaßt das Gebahren des Berliner Culturkämpfers den sonst sehr zurückhaltenden Verfasser (S. 412, Anm. 14) zur folgenden gemessenen und berechtigten Abfertigung: „Was Hinschius, Staat und Kirche, 324, zur Rechtfertigung von derlei Specialgesetzen und von crimineller Bestrafung der Uebertretung staatskirchlicher Bestimmungen vorbringt, zeugt nur von dessen Voreingenommenheit . . . . sowie Hinschius es als seinen Beruf erkannte, die in Deutschland gegen die katholische Kirche getroffenen Maßregeln in ein System zu bringen . . . .; der Hohn, den preußischen Gerichtshof für die kirchlichen Angelegenheiten unter die Rubrik „Rechtsschutz der Kirche" . . . . gestellt zu haben, drückt der wissenschaftlich sein wollenden Darstellung den bezeichnenden Stempel auf."

große Sorgfalt mit Erfolg angewandt worden ist[1]). Ganz besonders müssen wir die Genauigkeit der für das Kirchenrecht so wichtigen Quellencitate hervorheben. Es war uns selbstverständlich nicht möglich, diese Legion von Citaten aus den Rechtsquellen sämmtlich auf ihre Richtigkeit zu prüfen, aber beim Gebrauche des Werkes konnten wir in sehr vielen Fällen nur deren Genauigkeit constatiren.

Haben wir bisher die Vorzüge des Werkes rückhaltlos anerkannt, so wollen wir nunmehr auch mit unsern Ausstellungen nicht zurückhalten. Einige mehr principielle Differenzpunkte möchten wir in erster Linie erwähnen.

Es fiel uns zunächst sehr auf, daß der Verfasser sein Handbuch des Kirchenrechts nicht mit ausdrücklicher Erlaubniß der zuständigen kirchlichen Behörde veröffentlichte. In manchen Kreisen würde die fürstbischöfliche Approbation vielleicht dem Werke den Charakter der Wissenschaftlichkeit nehmen, dafür aber bei katholischen Gelehrten die Arbeit des Verfassers mehr empfohlen haben. Daß die auch in der Bulle Apostolicae Sedis beibehaltene Censur nach einer authentischen Erklärung sich nur auf die Erklärungen der heiligen Schrift beschränkt, ist uns wohl bekannt; doch damit ist nicht gesagt, daß wenigstens bei Werken theologischen und religiösen Inhalts die Druckerlaubniß des Ordinarius nicht nachzusuchen sei. Die canonistischen Werke müssen aber unbedingt der theologischen Literatur beigezählt werden. Die Canonisten behandeln das ganze Verfassungsrecht der Kirche, das in seinen Grundlagen auf göttlicher Anordnung beruht und eine ganze Reihe dogmatischer Sätze enthält; sie handeln von den besondern Rechten des Papstes, die eben in den meisten Fällen nichts anderes sind, als Schlußfolgerungen aus dem Dogma des Primats. Dazu kommen nicht wenige Dogmen bei der Hierarchie der Weihe, dem Eherecht, dem Verhältniß der Kirche zur Staatsgewalt in Betracht. Von den zahlreichen Disciplinarfragen wollen wir gar nicht reden. Und Werke solchen Inhaltes, die so tief in das kirchliche Leben eingreifen, die als Lehrbücher, nicht etwa bloß als bald vergessene Zeitungsartikel, auf Jahre hinaus den Ideenkreis eines großen Theiles des Clerus beherrschen, sollten frei und unbedenklich ohne jegliche bischöfliche Censur gedruckt werden? Wir sind in dieser Beziehung anderer Ansicht. Ja wir glauben es gleich hier aus-

[1]) S. 130. Hammerstein, nicht Knabenbauer schrieb den citirten Artikel über Gewohnheitsrecht. S. 153. Nicht Ledochowski schloß 1854 die erwähnte Convention ab. S. 458. Das Provincialconcil von Utrecht wurde 1865 abgehalten.



sprechen zu sollen, daß ein gründlicher und wohlwollender Censor den Herrn Verfasser auf nicht wenige Sätze aufmerksam gemacht hätte, die im Interesse des Buches und des Verfassers besser nicht gedruckt worden wären. Hier in Rom würde es als etwas Unerhörtes gelten, wenn ein Geistlicher ein canonistisches Werk ohne das kirchliche Imprimatur veröffentlichte. Auch in Oesterreich scheint eine bischöfliche Censur wenigstens durch die Gewohnheit gefordert zu werden. Ja, das Provincialconcil von Wien (1858) bestimmt ausdrücklich: Nullus quicumque vir ecclesiasticus libros, qui sacram theologiam, divinas scripturas, historiam ecclesiasticam, *jus canonicum,* theologiam naturalem aut morum disciplinam pertractant, publici juris faciat, antequam ab Antistite dioecesano vel si ex regularibus fuerit, qui secundum ordinis sui constitutiones Superioribus generalibus penes Apostolicam Sedem residentibus subjecti sunt, a Superioribus suis hac de re licentiam rite obtinuert[1]). Aehnliche Bestimmungen finden sich in den Provincialconcilen von Gran (1858), Prag (1860), Kalocsa (1863) und auch in französischen und amerikanischen Synoden[2]). Wenn Professor Laurin aus Wien seiner ebenso gelehrten als verdienstvollen Schrift über den „Cölibat der Geistlichen nach canonischem Rechte" die „Approbation des hochwürdigsten fürsterzbischöflichen Ordinariats von Wien" vordruckte und der hochwürdigste Fürstbischof von Brixen in minoribus constitutus das treffliche Compendium juris ecclesiastici nur cum approbatione Reverendissimi Ordinariatus Brixinensis veröffentlichte, so hätte unseres Erachtens auch der Verf. dieses gute Beispiel nachahmen sollen.

Wenn wir diesen Punkt etwas mehr betonen, so geschieht es besonders jener Tendenz gegenüber, welche das Kirchenrecht aus dem Kreis der theologischen Wissenschaft herausreißen und als eine rein juristische Disciplin behandeln möchte, wo Katholiken und Protestanten, Laienjuristen und Historiker ohne jegliche theologische Bildung wie auf einem neutralen Boden mitsprechen können. Zu einer solch „juristischen" Arbeit glaubt man dann wohl das kirchliche Imprimatur nicht mehr nothwendig zu haben. Täuscht nicht alles, so steht auch der Verfasser etwas auf diesem einseitigen juristischen Standpunkt. In wegwerfender Weise redet er von „theologisirenden Juristen" und „moralisirenden Canonisten", während die Männer, welche er in solcher Weise zu nennen beliebt, zu den angesehensten Gelehrten zählen. Ihren Arbeiten haben wir die vortrefflichsten Werke über die Grund-

[1]) Concil. Coll. Lac. V, 147.
[2]) Ibid. V, 58. 446. 623; IV, 324. 384. 423; III, 1264.

lagen und principiellen Fragen des Kirchenrechts zu verdanken, und wir können nur wünschen, daß der Verfasser diese „theologisirenden Juristen" und „moralisirenden Canonisten" etwas gründlicher ansehen möchte. Seine Darstellung würde in nicht wenigen Fragen an Klarheit und Gründlichkeit, vor allem aber an Richtigkeit gewinnen. Dies führt uns zu einer weitern Bemerkung.

Die Reichhaltigkeit der Literaturangaben haben wir oben rühmend hervorgehoben; aber gerade in Betreff der Literatur haben wir nach mehr als einer Richtung hin unsere Ausstellungen zu machen. Wie der Verfasser richtig bemerkt, ist Bibliographie nicht Selbstzweck; doch ebensowenig kommt dabei ein rein archäologisches Interesse ins Spiel, vielmehr müssen die wissenschaftlichen Ziele maßgebend bleiben. Was soll man aber dann dazu sagen, wenn der Verfasser eine ganze Reihe unbekannter und längstvergessener Schriften glaubt abdrucken zu müssen, obwohl sie ohne wissenschaftlichen Werth sind, ja manchmal einer ganz gewöhnlichen Streitliteratur angehören?

Sodann befürworten wir gerade nicht ein Abschließungssystem gegen protestantische und akatholische Literatur, wie es zuweilen wohl von Protestanten gegen Katholiken geübt wird. Servatis servandis wird man auch protestantische Arbeiten mit Nutzen gebrauchen können, und im wissenschaftlichen und polemischen Interesse ist es gefordert, die wichtigsten Gegner auch aus der neuesten Zeit selbst kennen zu lernen und deren Einwendungen zu berücksichtigen. Trotz alledem dürfte nach unserer Ansicht der Verfasser in der Benutzung der protestantischen Literatur die richtigen Schranken nicht eingehalten haben. Schon die äußere Art und Weise sie vielfach zu citiren muß billig befremden. So eröffnet, um nur ein Beispiel anzuführen, S. 359 Steck aus Leipzig den Reigen, dann folgt der Jesuit Andreucci, diesem zunächst kommt der verbissene Protestant Mejer. Den Schluß bilden der Jansenist Van Espen mit dem Franziskaner Ferraris und der entschieden katholische Phillips mit dem protestantischen Culturkämpfer Hinschius aus Berlin. Eine sehr gemischte Gesellschaft in einem katholischen Kirchenrecht. So wenig man die Confessionsunterschiede verwischen darf, um sich auf einen höhern, sogenannten „objectiven" wissenschaftlichen Standpunkt zu stellen, ebensowenig sollte eine solche Vermischung in der Literatur Platz greifen. Der richtige „objective" Standpunkt auch im Kirchenrecht ist eben kein anderer als der katholische, weil einzig und allein der wahre.

Ferner ist das kirchliche Bücherverbot auch in Deutschland und Oesterreich durchaus nicht so reducirt, daß anstandslos

akatholische Werke über theologische und kirchenrechtliche Fragen gelesen werden können. Der practischen Durchführung dieses Kirchengesetzes dürfte es wenig förderlich sein, wenn in einem Kirchenrecht katholische und protestantische Canonisten wie gleichberechtigte Collegen auftreten.

Haben wir bisher ein Zuviel getadelt, so ist nach einer andern Richtung in diesem Punkte zu wenig geschehen. S. 115 handelt der Verfasser von den Hilfswissenschaften und der Literatur des Kirchenrechts. Allein wie schon S. 17 die Literatur zur Frage über die „Kirche Christi" in nicht genügender Weise angegeben ist, so gilt dies auch S. 115 bei der Dogmatik als der ersten aller Hilfswissenschaften für das Kirchenrecht. Der Verfasser pflegt sonst weit auszuholen; aber bei der Dogmatik finden wir von den ältern Werken nur den einzigen Antoine citirt und einige neuere deutsche Dogmatiker. Mehrere derselben lieferten gewiß treffliche Arbeiten. Doch haben sie alle den Mißstand, daß sie die für das Kirchenrecht wichtigen dogmatischen Fragen zum Theil gar nicht behandeln. Ferner ist kein theologisches Fach mehr mit dem positiven Theil des Kirchenrechts verwandt, als die Moraltheologie, da Moralisten und Canonisten vielfach ganz den gleichen Stoff behandeln. Nichtsdestoweniger wird die Moraltheologie unter den Hilfswissenschaften nicht ausdrücklich erwähnt, und deren Literatur gar nicht verzeichnet. Statt wegwerfende Urtheile über die „Moral" abzugeben (S. 176, A. 2), hätte der Verfasser doch wohl besser gethan, die Arbeiten der Moralisten nach dem Beispiele des Kirchenrechtslehrers Feije von Löwen im Interesse des Kirchenrechts zu verwerthen.

Bei der Stellung, welche der Verfasser dem „Naturrecht" gegenüber einnimmt, wird man es begreiflich finden, daß für ihn die Systeme „des römischen und germanischen Rechtes und der Staatswissenschaft" als Hilfswissenschaften des Kirchenrechts gelten können, nicht aber die Rechtsphilosophie. Daher fehlt über letztere a. a. O. jegliche Literatur.

Wir sind gewiß die Letzten, welche die hohe Bedeutung des römischen und germanischen Rechtes, ja überhaupt des Civilrechtes für das Kirchenrecht in Abrede stellen, und hier in Rom ließen wir uns keine Gelegenheit entgehen, um einer Degradirung des römischen Rechtes, wie sie von einzelnen deutschen Gelehrten versucht wurde, ebenso entschieden entgegen zu treten, als der Ignorirung des germanischen Rechtes und seiner großen Wichtigkeit für das wissenschaftliche Verständniß des Kirchenrechts. Aber suum cuique. Das alles wird uns nicht abhalten, mit derselben Entschiedenheit die Nothwendigkeit der rechtsphilosophischen Studien für das Kirchenrecht zu betonen.

Die Philosophie ist eben die nothwendige Einleitung für die Specialwissenschaften, und besonders das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie die Vorbedingung für das positive Recht. Eine falsche theoretische Philosophie führt zu verhängnißvollen Irrthümern in der theoretischen Theologie, und verkehrte Rechtsphilosophie zu falschen und gefährlichen Sätzen auf dem Gebiet des positiven Rechtes, die theologia practica, theologia rectrix oder das Kirchenrecht nicht ausgenommen.

Der Verfasser sieht sich selbst gezwungen, wenigstens in § 1 etwas Rechtsphilosophie zu betreiben. Daselbst handelt er vom „Rechtsbegriff" und verweist zur Orientierung auf Stoeckhardt aus St. Petersburg, Arndts, Warnkönig, Bluhme, Holtzendorff, daneben noch auf Walter, Zöpfl, Ihering und — Leo's XIII. Encyclica Diuturnum. Fürwahr auf der ersten Seite eines katholischen Kirchenrechtes eine merkwürdige Sammlung von Persönlichkeiten.

Die genaue Entwickelung des Rechtsbegriffes gehört in die Rechtsphilosophie, oder wie man in katholischen Schulen auch wohl sagt, in das Naturrecht, soweit letzteres von der Moralphilosophie oder Ethik sich unterscheiden läßt. Die Erwartung wäre nun wohl berechtigt gewesen, statt einer Reihe von Akatholiken, die eigentlichen katholischen Fachgelehrten zu finden. Arndts, Walter, Zöpfl waren gewiß tüchtige katholische Rechtsgelehrte, doch Rechtsphilosophie war nicht ihr Specialfach, insbesondere bedürfen mehrere Punkte in dem kleinen Büchlein von Arndts (Jurist. Encyc.) entschieden der Berichtigung. Papst Leo XIII., dessen Encycl. Diuturnum angeführt wird, hätte dem Verfasser als Wegweiser dienen können. In der Encyclica Aeterni Patris, 4. August 1879, verweist Leo XIII. nicht nur für die Metaphysik, sondern auch für die Rechtsphilosophie auf den hl. Thomas; der Verfasser dagegen citirt unter andern den Protestanten Ihering, welcher glaubt absprechende Urtheile über die Rechtsphilosophie des Mittelalters sich gestatten zu dürfen, jüngst aber durch einen katholischen Kritiker belehrt wurde, daß die richtigen Ansichten Iherings sich schon genauer und besser beim hl. Thomas finden. Ihering war übrigens dann ehrlich genug, seinen Irrthum offen zuzugeben. Neben dem hl. Thomas hätten jene neuern Werke der Moralphilosophie nicht vollständig übersehen werden dürfen, welche im Anschluß an den hl. Thomas und die scholastische Philosophie das Naturrecht behandeln. In seiner Heimat hätte der Verfasser leicht ein treffliches Werk dieser Art finden können. Wenn er sich dann noch entschlossen hätte, die theologischen Tractate de justitia et jure, de legibus noch etwas mehr zu consultiren, so würde sein „Rechtsbegriff"

um vieles klarer und richtiger geworden sein. Das Studium der zuletzt genannten Tractate wäre selbst den katholischen Juristen zu empfehlen, und Citate aus Molina und Lugo (de justitia et jure) würden sich bei Lösung principieller Fragen ebenso gut ausnehmen, als der Hinweis auf die Urtheile der Juristen-Facultäten in Göttingen, Halle, Berlin, Tübingen und Gießen.

Unsere bisherigen Ausstellungen bezogen sich vorzüglich auf die formelle Seite des Werkes. Leider scheint die Auswahl der Literatur und die Schule[1]), welcher der Verfasser sich

[1]) So zeigt der Verfasser bei manchen principiellen Fragen eine gewisse Unsicherheit, und seine zu Tage getragene Scheu, um keinen Preis den „Curialisten" beigezählt zu werden, macht einen eigenthümlichen Eindruck. Scharfe Polemik will er meiden, nur den Curialisten gegenüber scheint ihm doch eine Ausnahme gestattet. Dieselben werden im allgemeinen als Leute geschildert, welche man heutzutage Extreme nennen würde. Wo aber das Centrum sich finde, und wer die richtige Mitte bilde, darüber ist es schwer Auskunft zu geben. Denn wenn man Gallikaner und Febronianer auf der einen Seite und extravagante Köpfe auf der andern ausscheidet, bleiben außer den „Curialisten" nur noch so wenige Theologen und Canonisten übrig, daß man nicht einsehen kann, wie diese Wenigen die goldene Mitte allein eingehalten haben sollen.

Auch die „Apologetik" des Kirchenrechts gehört nach dem Verfasser nicht ins System. Ganz gewiß ist ein Panegyrikus ausgeschlossen, aber der Nachweis der Vernünftigkeit der Gesetze durch Darlegung ihrer Motive muß für einen katholischen Canonisten selbst im System nicht reine Nebensache sein. Kritische Erwägungen in entsprechender Form sind in einzelnen Fällen nicht zu verwerfen. Es scheint uns aber über die dem katholischen Canonisten gezogenen Schranken hinauszugehen, wenn wir S. 282 zur Bulle Pius IV., worin er die Interpretation der Decrete des Concils von Trient dem apostolischen Stuhle reservirt, folgende im Stile Schulte's geschriebene Note lesen: „Dieser Vorgang steht in directem Gegensatz zur frühern Sitte . . . (Kann denn der Pabst nichts Neues einführen, wenn es ihm vernünftig scheint?) Die Hochachtung der Wissenschaft hatte der büreaukratischen Geringschätzung Platz gemacht; man sah in starrem Monopol und in strengster Censur das Heil!" Der Wissenschaft stand es vollkommen frei, die Decrete des Concils von Trient, wo es bei verschiedenen Gelegenheiten zur Darstellung nothwendig war, in geeigneter Weise zu interpretiren. Die zahlreichen dogmatischen Decrete bildeten eine besondere Schwierigkeit; denn manche Canonisten standen in dogmaticis bei den Theologen nicht im besten Ruf. Statt der Glosse haben wir den thesaurus resolutionum, von dem nur zu wünschen wäre, daß er weiter hinaufreichte. Das „Heil" der Wissenschaft hing sicherlich nicht von „Ausgaben mit Noten" ab.

Einige ähnliche nörgelnde Bemerkungen wollen wir nicht näher anführen; nur darauf sei noch hingewiesen, daß es sich S. 380 um die kirchliche Thätigkeit der katholischen Vereine in Spanien handelte, und diese soll nach dem Nuntius der kirchlichen, nicht der politischen Autorität des Bischofs unterworfen sein.

Derartige Einzelheiten lassen in der Darstellung des Verfassers jenen warmen entschieden katholischen Ton vermissen, den wir z. B. an

rühmt, nicht ohne Einfluß gewesen zu sein, daß in dessen Arbeit eine Reihe von Sätzen sich findet, welche gerechte Bedenken erregen.

Doch damit unsere Kritik nicht zu lang werde, wollen wir das, was wir über das Naturrecht und sein Verhältniß zum Kirchenrechte dem Verf. gegenüber zu sagen haben, an anderer Stelle mittheilen[1]). Gegen zwei Punkte der Scherer'schen Darstellung müssen wir uns aber noch aussprechen. Der erste betrifft einige Grundfragen des kirchlichen Verfassungsrechtes, der zweite das Verhältniß von Kirche und Staat.

Zunächst stößt sich der Verfasser S. 22 an gewissen Ausdrücken und Vergleichen. „Gemeiniglich bestimmt man die Kirche als eine societas perfecta, externa, non simplex sed composita, non voluntaria et pactitia, sed legalis et necessaria, inaequalis, independens, libera. Das Wesen der Kirche ist mit all dem nicht getroffen." Mehr Bescheidenheit wäre hier wohl am Platze gewesen.[2]) Wenn „gemeiniglich"

Phillips, Walter und Vering bewundern. Die Reserve des Verfassers macht sich um so mehr bemerklich, da ihm die schöne Diction von Phillips und Walter nicht zu Gebote steht.

[1]) Vgl. unten die Analekte: „Das Naturrecht als Quelle des Kirchenrechtes."

[2]) Auch noch an andern Stellen fiel uns dieser Mangel an Bescheidenheit auf. So sagt der Verf. S. 4. „Entschieden zu allgemein und daher falsch ist der Satz: Qui tacet, consentire videtur. Diesen Satz muß man doch nehmen, wie er g e w ö h n l i c h verstanden wird, aber niemand gibt ihm eine absolut allgemeine Bedeutung ohne alle Einschränkung. Also ist es irrig diesen „falsch" zu nennen. S. 5. „Doch ist des letzteren (d. h. des can. Rechtes) Rechtsregel: Potest quis per alium quod potest facere per seipsum (68 in VI) zu vielsagend." Weder nach der Absicht des Gesetzgebers noch nach Wissenschaft und Praxis eignet diesem Satz unbedingte Anwendung für alle Fälle, er soll eben eine R e g e l sein, die aber A u s n a h m e n zuläßt. Es geht mithin nicht an, die erwähnte Rechtsregel, wie sie im canonischen Rechtsbuche steht, als „zu viel sagend" zu bezeichnen. S. 16 ist nach dem Verfasser das Axiom: Cessante causa legis cessat lex, ein falscher Satz, „es wäre denn, daß unter causa nicht die Absicht des Gesetzgebers, sondern vielmehr die Voraussetzung des Gesetzes selbst verstanden wird." Es ist ein Canon der Wissenschaft, derartige allgemein lautende Sätze zu verstehen, wie man sie gewöhnlich auffaßt. Daß das betreffende Axiom auch in diesem Sinne falsch sei, hat der Verfasser nicht bewiesen, vielmehr gibt er selbst das Gegentheil zu. Wozu also diese Nörgelei? Theologen und Canonisten handeln von der cessatio legis (cf. Lehmkuhl, Theolog. moral. I. n. 181, Schmalzgrueber l. I. t 2. n. 50 sqq., Suarez, De leg. l. VI. cp. 9.). Dort könnte der Verfasser finden, daß es denselben nicht einfällt, von der „Absicht" des Gesetzgebers zu reden, vielmehr von der „Voraussetzung", unter welcher das Gesetz gegeben worden ist. Nur drücken sie sich genauer aus als der Verfasser. Aendert der Gesetzgeber seinen Willen und manifestirt denselben in geeigneter Weise, dann träte eine abrogatio legis per causam externam ein, nicht eine

die Theologen in ihren dogmatischen Thesen und ebenso die Canonisten diese Ausdrücke gebrauchen, so ist es ein starkes Präjudiz, daß diese Recht haben, nicht aber der e i n e Tadler.

Denn gemeiniglich glaubt man, mit diesen Ausdrücken das Wesen der Kirche sehr treffend zu bezeichnen. Wir wollen auch nicht auf das schema const. dogm. de Ecclesia Christi (cf. Martin, Collect. doc. C. Vat. p. 38 sqq.) hinweisen, wo mehrere dieser nun einmal technisch gewordenen Bezeichnungen vorkommen. Der Vorwurf trifft vielmehr die Sprechweise der Kirche selbst. Im Syllabus pr. 19 steht an der Spitze unter den Irrthümern de ecclesia ejusque juribus der Satz: Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera etc. und Leo XIII. glaubte in der Encyclica Immortale folgenden Gedanken ganz besonders betonen zu müssen: (Ecclesia) quod plurimum interest, societas est genere et jure perfecta. Beide Päpste wollten doch die Gläubigen über das Wesen der Kirche belehren. Wie können sie aber einen Ausdruck wählen, der das Wesen der Kirche nicht trifft? Auch im wissenschaftlichen Interesse können wir auf diese Bezeichnungen nicht verzichten. Wie die Theologen mit ihrem consubstantialis, transsubstantiatio scharf und kurz die entsprechenden Dogmen formuliren, so müssen auch im kirchlichen Verfassungsrechte von den Canonisten diese termini beibehalten werden. Das eine Wort *perfecta* (societas) bezeichnet die Kirche als eine souveräne Gesellschaft auf ihrem Gebiete, nicht eben nur als eine Privatcorporation im Staate; die societas inaequalis et monarchia deutet den innern Verfassungsbau an in seiner hierarchischen Gliederung und monarchischen Spitze. Fügt man dazu noch *societas summa*, so ist in wenigen Worten das Wesen der kirchlichen Verfassung gegeben.

Es ist uns ferner unbegreiflich, wie der Verfasser behaupten kann: „Die Kirchenverfassung mit den verschiedenen Staatsformen in Vergleich zu setzen, (ist) ein Vorgang, welcher nur geeignet ist, die Frage zu verwirren.“ Bis jetzt konnten wir bei langjährigem Dociren nicht die Bemerkung machen, daß passende Vergleiche eine Frage verwirren. Die fraglichen Vergleiche sind aber durchaus passend.

Denn sie dienen unter anderm besonders dazu, die U n t e r s c h i e d e zwischen der Kirche und den verschiedenen Staatsverfassungen hervortreten zu lassen. Hätte man im Jahre 1870 die Unterschiede zwischen einem Concil und einem Parlament besser beachtet und die monarchische Verfassung der Kirche in manchen Kreisen mehr gewürdigt, so wäre viel Ideenverwirrung weniger auf der Welt gewesen. Welch confuses Zeug mußte die Indexcongregation noch nach dem Vatikanischen Concil ver-

eigentliche cessatio legis. S. 138 heißt es „Ob der Papst an seine eigenen Gesetze gebunden sei? ist eine müßige Frage.“ Aber S. 176 lesen wir: „Die Verpflichtung, das Gesetz zu befolgen, ist eine unbedingte, auch dessen Geber ist dazu verhalten.“ Ganz gewiß wollte der Verfasser hier keine müßige Antwort auf eine müßige Frage geben. Aber einen Grund für seine Behauptung gibt er nicht an. Da müssen wir schon die Theologen und ältern Canonisten vorziehen, welche die Frage stellen, genau untersuchen, treffend beantworten und — gut begründen (Cf. Lehmkuhl l. c. n. 144. 1; Suarez. l. c. l. III. cp. 35.).

urtheilen! (Cf. De Angelis l. c. l. I. t. 31. p. 167 sqq.) Unglaublich klingt der von dem Verfasser gegen diese Vergleiche vorgebrachte Grund: „daß mit all diesen Vergleichen nichts gedient ist, geht daraus hervor, daß — man sogar die kirchliche Verfassung mit der Verfassung des heil. römischen Reiches deutscher Nation in Parallele gestellt hat (s. Frey . . .), obwohl, vielleicht weil über dessen Natur die Staatsrechtslehrer nicht einig werden konnten." Also weil einmal von einem deutschen Canonisten in einer vom Verfasser rein fingirten, sehr zweideutigen Absicht ein etwas hinkender Vergleich gebraucht wurde, deshalb taugen auch — alle andern Vergleiche nichts.

In besonderer Weise scheint dem Verfasser bei der Kirche und dem Papste die Bezeichnung: Monarchie und Monarch zu mißfallen. Und doch wird sachlich dieser Ausdruck von der Kirche geradezu in Schutz genommen.

Denn im Syllabus pr. 34 heißt es: Doctrina comparantium Romanum Pontificem Principi libero et agenti in universa ecclesia doctrina est, quae medio aevo praevaluit. Das Wort Monarch findet sich hier allerdings nicht, dafür aber steht das vollkommen entsprechende: Principi, noch dazu mit dem Beisatz libero et agenti in universa ecclesia. Gar keinen Zweifel über den Sinn des Wortes läßt der weitere Umstand zu, daß die im Mittelalter vorherrschende Doctrin offenbar gebilligt wird. Im Mittelalter herrschte aber sicherlich die Lehre der „Curialisten" vor (S. 557, A. 16), wie der Verfasser die Vertheidiger dieser Ansicht zu nennen beliebt. Der citirte Satz des Syllabus ist dem Verfasser sichtlich sehr unbequem; daher fügt er S. 458 die Bemerkung hinzu: „Auf das Wort princeps (ist) nicht derart der Nachdruck zu legen, daß es mit „Monarch" übersetzt werden müßte." Allein mit solchen Silbenstechereien sollte man doch klare Sätze nicht verdunkeln, man fordert damit höchstens den Spott der Protestanten heraus. Princeps heißt doch Fürst, Herrscher und bezeichnet eine Person, zum Ueberfluß steht noch „libero" dabei, durch welches Wort eben die Abhängigkeit von der Zustimmung eines kirchlichen Ständerathes ausgeschlossen ist. Wenn das griechische Wort nicht gefällt, kann man ja dafür ein deutsches setzen, aber sachlich besteht kein Unterschied. Der Verfasser sieht sich ferner gezwungen l. c. gleich fortzufahren: Vgl. aber Thomas Aquinas . . . .: Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis quasi rex in regno, sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis quasi judices singulis civitatibus praepositi.

Als uns die zweite Abtheilung des ersten Bandes zugekommen war, mußten wir uns überzeugen, daß wir es hier nicht mit einem Wortstreit, wie wir anfangs meinten, sondern mit einem tiefer gehenden Differenzpunkt zu thun haben. Schon einzelne Aeußerungen in der ersten Abtheilung legten uns dies nahe.

S. 22 heißt es: „Die Anhänger der Meinung: Die Kirche sei eine reine Monarchie, nach göttlichem Rechte sei der römische Papst Monarch, d. i. alleiniger unmittelbarer Träger und Quelle der Kirchengewalt, heißen Curialisten, sie bilden die überwiegende Mehrheit nicht nur der italienischen und spanischen Canonisten: s. Phillips, K. R. I, § 30" und S. 138: „Aus dieser Machtfülle des Primas scheint aber noch nicht gefolgert werden zu müssen, daß er wie Hort und Verwalter, so auch Verleiher und Quelle

alles Rechtes in der Kirche ist, so daß des Papstes Wille als einzige Rechtsquelle und alle andern Rechte als ausdrückliche oder stillschweigende Concessionen des Papstes, als Ausflüsse der päpstlichen Gewalt zu denken wären." (A. 6. „So lehrt die curialistische Theorie, vgl. Guil. Monte Lauduno's Glosse „quae alias" zu c. 4. Extr. comm. 3, 2."). Doch deutlicher lauten folgende Stellen § 80. Natur der päpstlichen Gewalt. S. 457 ff. „Gleichwohl ist festzuhalten, daß wenn die primatiale Gewalt auch die höchste in der Kirche ist, sie gerade, weil sie die erste genannt wird, nicht die einzige und ausschließlich eigenberechtigte ist, so daß alle andere Kirchengewalt nur Ausfluß ihrer (so!) wäre" („A. 13: Den wiederholten in diesem Sinne lautenden Aeußerungen päpstlicher Erlasse kommt m. E. eine canonische Bedeutung nicht zu, d. h. ein Rechtsatz ist darin nicht ausgesprochen."). Vielmehr sind die mannigfachsten Rechtsverhältnisse und Rechtsinstitute, insbesondere Kirchenämter denkbar und wirklich vorhanden, welche keineswegs auf dem Grunde einer päpstlichen Verfügung und gleichwohl im objectiven, sei es gemeinen, sei es particulären Rechte der Kirche wurzeln. Auf jedem Falle (so!) ist die besondere, auf göttlichem Rechte beruhende ordentliche Jurisdictionsgewalt der Bischöfe, sowie die Selbständigkeit der Weihegewalt unberührt aufrecht zu halten, und darnach beurtheilt sich leicht die relative Wahrheit und Unrichtigkeit der beiden entgegengesetzten Systeme des sog. Papalismus und Episcopalismus. Nach letzterem ist die Gewalt der Bischöfe eine fundamentale und vom Papste nicht weiter zu beschränkende, als das objective Recht der Kirche solches gestattet. Der Papst ist nicht nur der Erste unter Gleichen, aber ebensowenig der Herr einer Monarchie, das Concil steht über dem Papste. Das Papalsystem leugnet die Gewalt der Bischöfe nicht, leitet aber die dem einzelnen Bischof thatsächlich zukommende Kirchengewalt aus einer Theilnahme an der päpstlichen Vollgewalt ab, welche allein unmittelbar von Christus ihren Ursprung hat, da Christus die Apostel und speciell deren Primas und erst die Apostel Bischöfe eingesetzt haben. Concilien können ohne den Papst nichts beschließen, vielmehr nur vorbereiten, was nachher der Papst zu verfügen gutfindet." (!) Vgl. noch S. 461, S. 552 Text und Anm. 83, dann S. 557 Text und Anm. 16. An diesen Stellen äußert sich der Verf. über den Ursprung der Metropolitan-Gewalt und tritt der Ableitung derselben aus der päpstlichen als einer „curialistischen" Theorie entgegen.

Wir begnügen uns mit wenigen Gegenbemerkungen. Zunächst müssen wir betonen, daß der Verfasser Dinge durcheinander wirft, die wohl auseinander zu halten sind. Das bezieht sich besonders auf seine Aeußerungen über die monarchische Verfassung der Kirche, das „Papalsystem." Die monarchische Verfassung der Kirche besteht darin, daß der Papst in der Kirche die oberste und volle Jurisdictionsgewalt besitzt, alle Glieder der Kirche ihm unmittelbar untergeordnet sind, und er weder im erlaubten noch gültigen Gebrauch seiner Jurisdiction von der Zustimmung eines kirchlichen Ständerathes abhängig ist (Cf. Kilber, Principia theologica n. 160—162). Dies ist das Wesen der „Monarchie" des Papstes, und in diesem Sinne haben wir es nicht mit einer „Meinung" der „Curialisten" zu thun, sondern mit einem Satze, der sich durch die einfachste Analyse aus den Lehrentscheidungen des Vaticanischen Concils

ergibt und eine sichere katholische Lehre enthält. Wenn dem Verfasser statt monarchia R. Pontificis der Ausdruck primatus R. Pontificis besser gefällt, so sind wir damit vollkommen einverstanden. Es geht aber nicht an, mit der Frage über die monarchische Verfassung der Kirche die ehemalige Streitfrage über den Ursprung der bischöflichen Jurisdiction gleichsam zu identificiren. Suarez gehört doch gewiß zu den entschiedensten Vertheidigern der monarchischen Verfassung der Kirche oder des „Papalsystems", und doch spricht er sich sehr entschieden gegen die Ansicht aus, nach welcher sogar den Aposteln nicht unmittelbar von Christus, sondern vom hl. Petrus die Jurisdiction verliehen worden ist. Das hindert ihn aber nicht, die Jurisdiction der einzelnen Bischöfe vom Papste als der nächsten Quelle abzuleiten und die monarchische Verfassung der Kirche auch unter dem hl. Petrus festzuhalten. Jene wenigen katholischen Theologen, welche nicht zu den Gallikanern, Febronianern und Josephinern zählten, und doch die Jurisdiction der Bischöfe mehr oder weniger ausgesprochen auf eine unmittelbare göttliche Verleihung zurückführen, wie z. B. Vasquez, Neubauer, halten an der monarchischen Verfassung der Kirche unbedingt fest, und wollen von den gallikanischen Grundsätzen nichts wissen.

Besonders aber müssen wir gegen den aus S. 138 citirten Satz Einsprache erheben. Eine so allgemeine Ableitung „aller andern Rechte" in der Kirche von einer Concession des Papstes wäre allerdings falsch, aber ebenso falsch ist die Behauptung: „So lehrt die curialistische Theorie." Auch bei den „Curialisten" unterliegt es keinem Zweifel, daß die in der Ordination verliehene Weihegewalt der Bischöfe, Priester und Diakone auf göttlichem Rechte beruht und im allgemeinen nur in ihrer erlaubten Ausübung der kirchlichen Jurisdiction unterworfen ist. Desgleichen ist es nicht „curialistische Theorie", alle subjectiven Rechte in der Kirche auf eine päpstliche Concession zurückzuführen. Wir erinnern nur an die den Gläubigen durch die Sakramente der Taufe und der Ehe verliehenen Rechte. Auch das sogenannte privilegium Paulinum ist weder von einem Papste noch von einem Concile verliehen und kann auch von keinem Papste und keinem Concile aufgehoben werden. Im kirchlichen Güterrechte ist gerade nach der „curialistischen Theorie" der Papst nicht Eigenthümer des Kirchenvermögens, sondern nur dessen oberster Verwalter. Die ganze Frage dreht sich also um den einen Punkt, aus welcher Quelle die in der Kirche befindlichen Jurisdictionsrechte stammen, und da lehrt allerdings die „curialistische Theorie", daß der Papst allein unmittelbar von Gott seine Jurisdiction erhält, alle andern kirchlichen Vor-

steher, selbst die Bischöfe nicht ausgenommen, nur mittelbar. Aber auch hierin unterlassen die Vertreter des „Papalsystems" nicht, auf den Unterschied zwischen dem bischöflichen Amte und den „oberbischöflichen Würden" oder Mittelstufen zwischen Episcopat und päpstlichem Primat hinzuweisen. Die Einsetzung der Metropolitan- und Exarchen-Würde beruht eben nach ihnen auf rein menschlichem Rechte, dagegen führen sie das Amt der Bischöfe ebenso wie das des Primats auf die unmittelbare Anordnung Christi zurück. So wenig daher der Papst in der hierarchia ordinis von den drei sicher auf göttlichem Rechte beruhenden ordines auch nur einen derselben aufheben könnte, ebensowenig steht es in seiner Befugniß, das in der hierarchia jurisdictionis neben dem Primat allein noch von Christus unmittelbar eingesetzte bischöfliche Amt eines schönen Tages abzuschaffen. Vielmehr ist mit der Einsetzung des bischöflichen Amtes für den Papst von Christus die strenge Pflicht statuirt, stets in der Kirche Bischöfe einzusetzen und selbst die denselben zu verleihende Jurisdictionsgewalt ist nicht so in das absolute Belieben des Papstes gestellt, daß er die Bischöfe in ihrer Gesammtheit zu reinen Titularbischöfen oder zu bloßen Delegaten des Papstes oder gar zu Generalbeichtvätern ihrer Diöcesen mit Ausschluß des forum externum degradiren dürfte: dies stünde im Widerspruch mit der Anordnung Christi. Das bischöfliche Amt wäre aufgehoben, und die Bischöfe könnten nicht mehr tanquam veri pastores cum jurisdictione ordinaria betrachtet werden.

Das Gesagte möge genügen zur Richtigstellung des Fragepunktes. Indem wir uns der Kürze wegen vorbehalten, an anderer Stelle unsere Ansicht dem Verfasser gegenüber eingehender zu begründen[1]), wenden wir uns nun zu seinen Ausführungen über den Ursprung der Metropolitan-Gewalt.

Wenn der Verfasser S. 552 die „curialistische Ableitung der metropolitanen Gewalt aus der päpstlichen" bekämpft, so ist ein solches Vorgehen historisch und juristisch völlig unbegründet (Vgl. Hergenröther K. Kirche und christl. Staat S. 895 und 896). Die Bischöfe haben nach göttlichem Recht keinen andern Obern als den Papst, an und für sich stehen alle Bischöfe gleich, denn kraft der göttlichen Anordnung umfaßt die hierarchia jurisdictionis nur zwei Stufen: das Amt des Papstes und das der Bischöfe. Wer immer also den Bischöfen außer dem Papste etwas zu befehlen hat, kann dies nur durch eine Amtsgewalt, die ihm nach menschlichem Rechte übertragen worden ist. Wer

[1]) Vgl. unten die Analekte: „Vom Ursprunge der bischöflichen Gewalt."

gab nun den Metropoliten diese höhere Gewalt? Doch nicht das Volk oder gar die Regierung! Aber auch nicht die Bischöfe. Par in parem non habet jurisdictionem, so wenig als ein Apostel über den andern Jurisdiction besaß. Selbstverständlich blieb dem hl. Petrus sein Primat auch über die Apostel gewahrt. Oder haben die Bischöfe gar mit einander einen Vertrag abgeschlossen? Das nimmt der Verfasser doch kaum an. Einzelne Ausdrücke deuten beinahe darauf hin, als ob er mit Hilfe des deutschen Zauberwortes der historischen oder organischen Entwickelung die Schwierigkeit lösen wolle. Zu dieser Annahme sind wir wenig geneigt, denn wir müßten sonst an den alten Spruch erinnern: denn eben wo Gedanken fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. Aeußerst einfach löst sich die Frage in der „curialistischen Theorie". Der hl. Petrus und die übrigen Apostel standen in der innigsten Verbindung. Letztere verkündigten die Dogmen und schwiegen dabei nicht über das Dogma des Primats. Von den Aposteln selbst wurden gewisse Kirchen als Centralkirchen gegründet, wie Rom, Ephesus. Die Bischöfe dieser Kirchen bekamen daher von Oben herab durch die Begründer der Kirche eine höhere Jurisdiction, nicht durch die „historische Entwickelung".

Wie sehr die Darstellung des Verfassers im Widerspruch steht mit der kirchlichen Auffassung, dazu genügt es auf folgende zwei Actenstücke hinzuweisen. In der Bulle Reversurus Pius IX., durch welche 1867 das Patriarchat der Armenier geordnet wurde, heißt es: Hinc factum est, ut Patriarchis ipsis vix electis nihil magis cordi fuerit, quam confirmationis litteras ab hac B. Petri Sede obtinere, per quam sciebant largiente Domino omnium solidari dignitatem sacerdotum et ab eadem ipsam patriarchalem auctoritatem promanare.

Die Väter des Provincialconcils von Neugranada (1868) erklären von den Metropoliten: Eodem modo, quo Christus Dominus noster unum ex Apostolis ceteris omnibus praetulit in regiminis potestate, ita diversi jurisditionis gradus auctoritate ecclesiastica sunt constituti, qui tanquam radii lucis a Petri cathedra, omnis ecclesiasticae potestatis fonte, dimanant[1]).

Das Seite 552 über die „Behauptung Leo IX." sowie die päpstliche „Forderung" abgegebene Urtheil macht jeden Commentar überflüssig.

Indem wir schließlich auf das Verhältniß von Kirche und Staat zu sprechen kommen, wie es der Verfasser sich denkt (S. 27 ff.), müssen wir leider die ganze Darstellung als den schwächsten und unvollkommensten Theil des Werkes bezeichnen. Die historische Entwickelung ist vielfach unrichtig, besonders die des Mittelalters, die Kritik, welche in der Principienfrage an

[1]) Cf. Coll. Lac. VI, 472.

entgegenstehenden Systemen geübt wird, zum Theil viel zu schwach und reservirt, zum Theil, wie gegen das System der potestas indirecta, vollkommen mißlungen, und die eigenen positiven Ausführungen des Verfassers sind äußerst schwankend und unklar, Wahres und Falsches wird durcheinander geworfen, ja eine principielle, wissenschaftliche Lösung der Frage gar nicht gegeben. Die Theorie des Verfassers verdiente weit eher den Titel: Practische Maximen für einen modus vivendi. Sowie die Arbeit vorliegt, bedarf sie nach ihrer historischen Seite einer gründlichen Revision, die vollständig mißlungene principielle Darstellung müßte ganz neu bearbeitet werden. Täuscht nicht alles, so hat der Verfasser zu sehr unter dem Einfluß einer gewissen Literatur gearbeitet, deren Vertreter zum großen Theil gar nicht auf katholischem Standpunkte stehen. Die verworrenen und unrichtigen Ansichten, welche bei der generellen Besprechung des Verhältnisses von Kirche und Staat in dem Buche zur Geltung kommen, sind um so bedauerlicher, als sich die Nachwirkungen auch bei concreten Einzelfragen zeigen[1].

Zum vornherein stellt sich der Verfasser auf einen viel zu einseitigen historischen Standpunkt. S. 27 „Das Verständniß dieser wichtigen Lehre wird sicherlich gefördert, wenn die Erörterung nicht abstract, sondern an der Hand der Geschichte concret geführt wird." Wir verkennen keineswegs den Werth historischer Studien über das Verhältniß der kirchlichen und staatlichen Gewalt. Aber die Geschichte bietet eben zunächst nur Thatsachen und zwar Thatsachen über das Verhältniß der Kirche zu bestimmten Staaten, und schließlich ist man doch gezwungen, über diese Thatsachen ein Urtheil zu fällen, ob das, was seitens der Staatsgewalten thatsächlich geschehen, auch mit Recht geschehen. Dazu braucht es eine sichere Norm, bestimmte Rechtssätze. Thatsachen bilden aber kein Recht (Cf. Syllab. pr. 59, 60, 61.), und selbst wenn man dem concreten Verhältnisse „zu einem bestimmten Staatswesen" gegenüber steht, fordert es das wissenschaftliche Denken, den Rechtsgrund anzugeben, auf dem dasselbe beruht. Die deutschen Bischöfe waren früher Reichsfürsten, und die sieben

[1]) Als Beispiel führen wir die Ansichten des Verfassers (S. 398) über die Immunität des Clerus an. Der Syllabus verwirft die unbedingte Ableitung der Immunität des Clerus aus dem Civilrecht; daraus folgt aber nicht das andere Extrem, daß die volle und ganze Immunität auf dem göttlichen Rechte beruhe. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Es kann Immunitäten geben, die sich wohl aus dem göttlichen Rechte allein hinlänglich erklären lassen, während andere nur dem menschlichen canonischen Rechte ihren Ursprung verdanken. Zu den erstern rechnen wir die persönliche Immunität des Papstes, welche von dem historischen Rechte des Souveräns über den Kirchenstaat wohl zu unterscheiden ist. Die Ansicht des Verfassers S. 466, „daß der Papst als solcher Unterthan eines Fürsten sein könne, sollte so wenig geleugnet werden", bedarf daher unseres Erachtens einer genauern Fassung (Cf. Palmieri, De R. Pontif. p. 493 sqq.). Das Concil von Trient (S. XXV. cp 20. de ref.) spricht von einer immunitas *Dei ordinatione et canonicis sanctionibus* constituta. An dieser doppelten Quelle sollte man festhalten. Der Einfluß des Civilrechtes kommt in anderer Weise in Betracht.

Kurfürsten wählten den König von Deutschland und in dessen Person auch den künftigen römischen Kaiser. Quo jure? Welches Recht stammt aus der deutschen Reichsverfassung, welches muß vom Papste abgeleitet werden? Die Zurückführung der thatsächlichen Uebungen auf einen bestimmten concreten Rechtsgrund wird es der wissenschaftlichen Analyse dann leicht machen, die allgemeine Rechtsregel aufzustellen. Das Kirchenrecht wird auch noch in einer andern Weise durch die geschichtliche Forschung unterstützt. Dieselbe wird auf Documente der Päpste hinweisen, worin nicht allein über Thatsachen, sondern über die Rechtsfrage des Verhältnisses der Kirche zum Staate Aufschluß gegeben wird. Für uns Katholiken sind derartige principielle Aeußerungen der Päpste von der größten Bedeutung, auch wenn denselben nicht gerade an sich die Autorität von dogmatischen Entscheidungen zukommt. Die wichtigsten dieser Decretalen sind allerdings schon bekannt, doch werden auch die neuern Publicationen mehr und mehr die Frage nahe legen, ob das sogenannte „historische System" (S. 54, A. 14) überhaupt noch den Anspruch erheben kann, ein „historisches" zu sein. Die Geschichtsforschung wird auch Aufschluß gewähren über die theoretischen, principiellen Aufstellungen der Theologen und Canonisten in den verschiedenen Jahrhunderten und Ländern, und sollte es auch nicht möglich sein, den theologischen Canon von der unanimis et constans sententia theologorum et canonistarum zu constatiren, so könnte eine gewissenhafte Untersuchung doch wohl den Beweis erbringen für eine gewöhnliche Ansicht unter den katholischen Theologen und Canonisten, wenn man von den Gallikanern, Febronianern und Josephinern absieht. Ein solcher Nachweis wäre gewiß von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Wir sind also ganz entschieden der Ansicht, die historische Wissenschaft sei in unserer Frage von großer Wichtigkeit. Wenn wir dennoch die historische Entwickelung bei dem Verfassungsrecht der Kirche nicht in derselben Weise geltend machen, wie beim Staatsrechte, so liegt der Grund in der Eigenthümlichkeit der kirchlichen Verfassung.

Diese beruht in ihren Grundformen auf göttlichem Rechte und ist insofern jeder Wandelbarkeit und Veränderung entzogen. Bei der historischen Entwickelung der kirchlichen Grundverfassung kann es sich vielmehr nur darum handeln, das unwandelbare göttliche Recht der Kirche in seinen verschiedenen Erscheinungsformen und practischen Bethätigungen zu verfolgen. Ja, sind wir im Stande, eine constante Ausübung dieser Rechte geschichtlich nachzuweisen, so berechtigt ein sicheres Resultat der historischen Forschung zu dem Schluß auf ein wirkliches Recht der Kirche; denn diese wird in ihrer allgemeinen und constanten Praxis niemals ein Recht als ein göttliches bethätigen, das ihr nicht zukäme. Dieses stünde im Widerspruch mit der von Christus der Kirche verliehenen Unfehlbarkeit, zu der auch die Befugniß gehört, die Grenzen ihrer von Gott erhaltenen Gewalt mit Unfehlbarkeit zu bestimmen. Cf. Syllab. pr. 23.

S. 27 fährt sodann der Verfasser fort: „Die wenigen dogmatischen Sätze, welche hierüber Licht verbreiten, genügen zur Aufstellung einer überall verwendbaren Theorie über das Verhältniß von „Staat und Kirche" nicht." In diesem Satze begrüßen wir wenigstens das Zugeständniß, daß dogmatische Sätze „Licht verbreiten", wenn wir auch statt der abschwächenden

Phrase von der Lichtverbreitung einen etwas entschiedeneren Ausdruck gewünscht hätten. Doch nicht ersichtlich ist es für uns, weshalb viele dogmatische Sätze zu einer Theorie nothwendig seien, und wenige nicht genügen sollten. Denn sind die wenigen Sätze sehr inhaltsschwer, so reichen sie gewiß vollständig aus. Ferner ist die von Christus seiner Kirche gegebene Verfassung eine höchst einfache, daher brauchte man sich gar nicht darüber zu wundern, wenn das Verfassungsrecht der Kirche zum Unterschiede von der langen Reihe der Paragraphen in den Staatsverfassungen, sich in wenigen Canones formuliren ließe. Vom Verfassungsrechte der Kirche in seiner Gesammtheit ist aber das Verhältniß zur Staatsgewalt bedingt. Als Beispiel, wie inhaltsreich ein kurzer Satz sein kann, diene die 19. Proposition des Syllabus, durch deren contradictorische Behauptung die Kirche als eine wahre und vollkommene Gesellschaft definirt worden ist. Wenn aber die Kirche als eine wahre souveräne Gesellschaft anerkannt werden muß, dann sind die von Gallikanern, Febronianern, Josephinern und protestantischen deutschen Universitätsprofessoren vertretenen Theorien mit einem Schlage umgestoßen. Ist die Kirche in ihren Angelegenheiten souverän, dann ist es selbstverständlich, daß dem Staate jegliche Competenz zur Gesetzgebung in kirchlichen Dingen fehlt, so gut wie Frankreich zur staatlichen Gesetzgebung in China oder in der nordamerikanischen Union incompetent ist.

Bei näherem Zusehen dürfte sich der Verfasser sodann auch überzeugen, daß durchaus nicht so wenige dogmatische Sätze existiren, welche über das Verhältniß von Kirche und Staat „Licht verbreiten". Dabei braucht er nicht einmal in die Ferne zu schweifen, das Gute liegt so nah im Syllabus und der Encyclica Pius IX. Quanta cura.

So beziehen sich z. B. in § 5 des Syllabus weitaus die meisten Sätze gerade auf dieses Verhältniß. § 6 führt schon den Titel: Errores de societate civili tum in se tum in suis ad ecclesiam relationibus spectata. Bilden alle diese Sätze auch nicht schon ein bestimmtes System, so läßt es sich doch mit concludenten Deductionen nachweisen, daß dieselben bestimmte Grundsätze nothwendig voraussetzen. Nicht umsonst sieht sich der Verfasser gezwungen, durch allerlei Interpretationen manchmal einem Conflict mit dem Syllabus auszuweichen, z. B. S. 398 in Betreff der Immunität des Clerus. Der im Syllabus pr. 30 verworfene Irrthum Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit, ist eben ein anderer als der in pr. 32 enthaltene. Für die mittelalterlichen Documente verweisen wir der Kürze halber nur auf die von Phillips im dritten Bande seines Kirchenrechts besprochenen päpstlichen Decretalen. Cf. cap. Per venerabilem 13. X. (IV. 17.) Insuper quum rex (ipse) superiorem in temporalibus minime recognoscat, sine juris alterius laesione in ea re jurisdictioni nostrae se subjicere potuit (et subjecit). Und in derselben Decretale findet

sich die bekannte Formel: Quod non solum in ecclesiae patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus certis causis inspectis temporalem jurisdictionem casualiter exercemus.

Der Verfasser betont ferner, Christus habe uns „kein fertiges System von Grundsätzen" in Bezug auf die Stellung der Kirche zur Staatsgewalt gegeben. Liegt der Nachdruck auf „System", so ist dagegen nichts einzuwenden. Christus und die Apostel hatten eben keine Universitätskathedern inne, sie hinterließen auch kein System der Dogmatik und Moral. Soll aber damit gesagt sein, Christus habe für die Kirche in dieser Beziehung nicht bestimmte feste Normen hinterlassen, die nur einer wissenschaftlichen Formulirung bedürfen, um auch ein System oder eine Theorie zu haben, so täuscht sich der Verfasser.

In dem Schema des Vaticanischen Concils (Martin, Collect. doc. C. V. p. 40.) heißt es: Docemus autem et declaramus, Ecclesiae inesse omnes verae societatis qualitates. Neque societas haec indefinita vel informis a Christo relicta est; sed quemadmodum ab ipso suam existentiam habet, ita ejusdem voluntate ac lege suam existendi formam suamque constitutionem accepit. Diesem Satz folgt dann gleich die Erklärung, daß die Kirche eine (societas) in semetipsa perfecta sei. Wenn man so die Kirche in ihrer innern und äußern Verfassung kennt, auch die wesentlichen Attribute, die jedem souveränen Staate gebühren, so kann die Bestimmung „des Verhältnisses" beider Gesellschaften nicht mehr eine Riesenaufgabe sein. Das von überspannten und unklaren Köpfen und dogmatisch nicht hinlänglich geschulten Canonisten[1]) und Gelehrten in alten Zeiten festgehaltene System der directen Gewalt kann schon seit mehreren Jahrhunderten als eine antiquirte, völlig grundlose Theorie bezeichnet werden. Das mit vielem guten Willen vertheidigte System der absoluten Coordination findet bei dem Verfasser (S. 54) auch keine Gnade, die in der Mitte liegende Theorie aber wird durch seine geharnischte Erklärung (S. 52) nicht umgestoßen. Als wir diese Philippica lasen und in Anm. 12 unter den wissenschaftlichen Sündern, gegen welche sie offenbar gerichtet ist, auch den Namen „Liberatore S. J." erblickten, konnten wir uns einer Anwandlung von Heiterkeit nicht ganz erwehren. Wäre es dem Herrn Professor vergönnt, den greisen Gelehrten hier in Rom einmal zu sprechen, wir glauben, er hätte sich trotz aller deutschen Gelehrsamkeit noch soviel österreichische Gemüthlichkeit bewahrt, um über seine Nr. VI. S. 52 selbst ein gutes Stück mitzulachen. Die Stubengelehrsamkeit, die allzusehr gewisse Lieblingsideen festhält, das Leben nach den Büchern der Bibliothek schildert und nicht über

---

[1]) Die Neigung mancher Canonisten, die Gewalt des Papstes zu übertreiben, tadelt Lugo (De virtute fid. div., Disp. 19. n. 95 et 96) bei einer ganz verwandten Frage in sehr entschiedener Weise gegen den Panormitanus, dessen kirchenpolitischer Standpunkt bekanntlich kein curialistischer war (Vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen und Lit. d. can. R. II. 312 ff). Daß andere Canonisten z. B. im fünfzehnten Jahrhundert sich auf Verminderungstheorien in Betreff der päpstlichen Gewalt zu verlegen suchten, soll damit nicht geleugnet werden. Es ist eben nicht so leicht, immer die goldene Mittelstraße einzuhalten.

den engen Horizont der eigenen Heimat hinausblickt, hat dem Verfasser einen schlimmen Streich gespielt. Ausführungen, wie die S. 52 und 53 gebotenen, sind wir gewohnt, nur bei einer gewissen Sorte von Schriftstellern zu finden.

Was soll es gegen die Curialisten beweisen, daß ihre Theorie „an äußerer Verbreitung" verloren? Die Thatsache selbst ist nur richtig von einzelnen Ländern und beweist nichts, weil sie zu viel beweisen würde. Denn mit demselben Argumente könnte man noch manche andere echt katholische Lehrsätze umstoßen. Die eigene Heimat des Verfassers liefert dazu eine treffliche Illustration. Hat nicht vielleicht in früherer Zeit in Oesterreich und auch in Deutschland und Frankreich die „Auffassung der Curialisten" vom Primat und speciell von der Unfehlbarkeit des Papstes „an äußerer Verbreitung" verloren? Die Zeit des eigentlichen Josephinismus und die Jahre 1869 und 1870 beweisen das mit Evidenz, und doch war diese Lehre die einzig richtige und schon vor der Entscheidung des Vaticanischen Concils, um einen Schulterminus zu gebrauchen, mindestens theologice certa, d. h. allerdings noch kein definirtes Dogma, aber eine unbedingt sichere katholische Lehre.

Die „curialistische Theorie" soll sich nur „die treue Anhängerschaft einiger Schriftsteller" bewahrt haben. Soweit es sich um das allgemeine Princip dieser Theorie handelt, wurde sie in Deutschland schon vor vielen Jahren in der Tübinger Quartalschrift, später von Phillips und Molitor vertheidigt. In England vertrat sie Cardinal Manning, in Belgien Perin und Moulart. Letzterer will ja für die Theorie von Bianchi einstehen, die von der Bellarmins sich ungefähr unterscheidet wie ein Ei vom andern. Die französischen Ultramontanen, wie Bouix und Grandclaude, seien auch nebenbei erwähnt, und nicht zu vergessen sind die italienischen, spanischen und römischen „Curialisten". Ganz übersieht der Verfasser den Einfluß der Schule. Wenn er sich einmal ans Suchen gäbe, so würde er für seine Theorie nur sich selbst finden, und für verwandte Anschauungen noch „einige Schriftsteller" besonders aus Deutschland. Eine geradezu unwahre, beleidigende Behauptung ist es, die Anhänger der „curialistischen" Theorie „sprechen den eingetretenen politischen Wandlungen jede Berechtigung ab." Merkwürdig lautet auch folgende Anklage: „Sie sind entweder von der Undurchführbarkeit ihrer Theorie im Innern überzeugt und lieben dann unter wohlfeiler Verachtung concilianter Denkungsweise, ihre Sätze in voller Schroffheit hinzustellen." Unsern Gewohnheiten entspricht es nicht, wissenschaftliche Gegner auf ihr Inneres zu prüfen. Wir setzen bei denselben Ehrlichkeit

voraus, bis das Gegentheil bewiesen ist, besonders wenn wir es mit Priestern, ja Cardinälen zu thun haben. Uebrigens war es uns bis jetzt nicht bekannt, daß ein gelehrter Canonist bei der Erörterung einer fundamentalen Rechtsfrage sich durch die etwaige Undurchführbarkeit von der Untersuchung abhalten lassen solle, vielmehr handelt es sich für ihn vor allem um die Wahrheit und Richtigkeit des aufgestellten Rechtssatzes. Die practische Durchführung ist Sache der kirchlichen Obern. Glaubt der Verfasser im Ernst, Pius IX. habe bei Veröffentlichung des Syllabus sich mit der Hoffnung getragen, derselbe werde sofort durchgeführt werden? Doch wohl nicht. Der Papst ließ sich aber trotz der Undurchführbarkeit nicht abhalten, die falschen Grundsätze über Kirche und Staat zu verwerfen.

Auf die andern l. c. aufgestellten Sätze einzugehen halten wir für überflüssig. Sie verrathen eine bedauerliche Unklarheit und eine wahre Verzweiflung des Verfassers an einer wissenschaftlichen principiellen Lösung; darum sollte man nach ihm die Frage eigentlich „gar nicht stellen".

Aus der „Aneinanderreihung positiver den Verhältnissen entsprechender Sätze" (S. 54) sei nur noch eine Behauptung hervorgehoben: „Jeder Macht eignet ihr Rechtsgebiet, und können kathol. Unterthanen nicht zugeben, daß ein von der kirchlichen Behörde für schlecht oder nichtig erklärtes Staatsgesetz deshalb kein Staatsgesetz sei, jene Erklärung hat vielmehr nur für den kirchlichen Rechtsbereich Geltung und umgekehrt." Dem Verfasser wird es nicht gelingen, auch nur „einige" katholische Theologen und Canonisten aufzutreiben, welche diesen Satz unterschreiben. Die Kirche wird niemals gute Staatsgesetze für schlecht erklären; wenn aber ein Staatsgesetz „schlecht" ist, so ist es auch im Rechtsbereich des Staates schon vor jeder „Erklärung" der Kirche „kein Staatsgesetz". Die Staatsgewalt ist uns nicht eine Maschine für den Rechtsformalismus, sondern die von Gott für die bürgerliche Ordnung eingesetzte Autorität, welche ihre Unterthanen im Gewissen verpflichten kann. Niemals aber kann die Staatsgewalt zu etwas Schlechtem verpflichten, deshalb ist jedes Staatsgesetz, das so etwas versuchte, im bürgerlichen Rechtsbereich völlig ungiltig; es fehlt eben eine wesentliche Eigenschaft des Gesetzes. Wir haben in diesem Falle bedrucktes Papier, aber in der bürgerlichen Rechtsordnung existirt kein Gesetz. Wenn nun die Kirche noch dazu in authentischer unfehlbarer Weise die Schlechtigkeit eines Gesetzes erklärt, so ist jeder Zweifel ausgeschlossen.

Noch erübrigten uns zur Besprechung gar manche Disciplinarfragen, wo wir die Lösung des Verfassers bei der Lectüre

beanstandeten. Doch unsere Recension ist bereits so ausführlich geworden, daß wir uns darauf unmöglich mehr einlassen können. Zudem sind diese Differenzpunkte nicht von so weittragender Wichtigkeit. Die Darstellung der kirchlichen Disciplin bildet die beste Partie des ganzen Werkes, wo der Verfasser auf dem ihm eigenthümlichen Felde operirt und all die guten Eigenschaften einer gründlichen historischen und juristischen Bildung leuchten lassen kann. Damit brechen wir ab.

Rom. Fr. X. Wernz S. J.

Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles d'après les documents archéologiques. Par Paul Allard. XXXIX, 461 p. Paris, Lecoffre 1885.

Histoire des persécutions pendant la première moitié du 3. siècle d'après les documents archéol. Par Paul Allard. XV, 524 p. Paris, Lecoffre 1886.

Die Studien über die Quellen der altchristlichen Geschichte, die fortschreitende Erforschung des ganzen antiken Lebens, besonders aber die wichtigen neuen Funde auf dem Gebiete der schriftlichen wie der monumentalen Documente, haben in mancher Beziehung unsere Kenntniß jener Periode wesentlich erweitert. Allard unternimmt es, die Christenverfolgungen, oder, wie er in der Einleitung zu Bd. I. sagt, „die Geschichte der religiösen Politik des römischen Staates" zu schildern nach den Ergebnissen dieser Forschungen der letzten Jahre. Seine bisherigen Arbeiten, welche sowohl die Monumente (Rome souterraine, 2. éd.) als auch andere Quellen des christlichen Alterthums (Les esclaves chrétiens; Esclaves, serfs et mainmortables; L'art païen sous les empereurs chrétiens) zum Gegenstande hatten, befähigten ihn zur Uebernahme dieser Aufgabe in hohem Grade. Und man kann sagen, daß die Lösung derselben, soweit sie in den beiden bisher erschienenen Bänden vorliegt, die höchsten Anforderungen befriedigt.

Ein durchgehender Vorzug bei Allard ist seine entschiedene Betonung der, besonders durch de Rossi erwiesenen Verschiedenheit in der Stellung der Kirche zum römischen Staat während der beiden ersten und während des dritten Jahrhunderts. Dieselbe bildet die naturgemäße Grundlage für die Unterscheidung der zwei Perioden in dem Verfolgungszeitraum, welche der Verf. gleich in der Einleitung zum ersten Bande kurz charakterisirt: In der ersten Periode findet man, nachdem bereits am Ende

des ersten Jahrh. die Christen als von den Juden getrennt behandelt werden, die stete Anwendung des durch Trajan festgesetzten Verfahrens. Alle Einzelverfolgungen der Kaiser und ihrer Beamten sind nur Applicationen des einmal gegebenen Rechtsprinzips. Die juridische Grundlage wurde jedoch Anfangs des 3. Jahrh. eine andere, als die Kirche als legal organisirte Corporation, mit wenigstens theilweisen Rechten einer bürgerlichen Persönlichkeit dem Staate gegenüberstand. Nunmehr faßte sie dieser in ihrer Allgemeinheit auf, und erließ bald gegen sie besondere Edikte, bald erkannte er sie stillschweigend an und gab ihr die vorher confiscirten gemeinschaftlichen Güter zurück. Dieser Punkt ist heute so erwiesen und ist so wichtig, daß es fast unbegreiflich scheint, wie ihn Fr. Görres im Artikel ‚Christenverfolgung' in der Real-Encyklopädie d. christl. Alterth. von F. X. Kraus vollständig außer Acht lassen konnte (S. die Bemerkung von Kraus a. a. O. I. S. 243). Doch unterläßt es Allard nicht, neben dem Vorgehen gegen die Christen durch Gesetze auf einen andern Faktor hinzuweisen, nämlich auf die häufigen vom Pöbel gegen sie erregten Angriffe, in welchen so viele Gläubige die Martyrerpalme erlangten.

Bei der Beantwortung der Frage nach den letzten innersten Gründen, die dem römischen Staate gegen die Christen das blutige Schwert der Verfolgung in die Hand drückten, hebt A. mit Recht nachdrücklichst hervor, daß in den Lehren und in dem Leben der ersten Christen absolut nichts Staatsfeindliches war. Im Gegentheil waren sie die besten Bürger, da sie aus Gewissenspflicht ihren Obliegenheiten gegen die weltliche Obrigkeit nachkamen; und andrerseits mußte die politische Entwicklung während des 2. und 3. Jahrh. den römischen Staatsmännern zeigen, daß ein Staat sehr wohl bestehen konnte, ohne in heidnischer Weise auch über die Gewissen seiner Unterthanen in religiösen Fragen die oberste Gewalt zu besitzen. Nicht diese angebliche Incompatibilität zwischen dem Christenthum und der Staatsmacht als solcher, sondern die niedrigsten Leidenschaften bei den Herrschern, den Götterpriestern und dem heidnischen Volke, die sinnlosen Verläumdungen gegen die Christen, der allgemein verbreitete, schreckliche Aberglaube — das waren nach A. die innersten Triebfedern, welche das Heidenthum gegen die Anhänger Jesu in eine feindselige Bewegung brachten.

Was die einzelnen Theile des Buches betrifft, so bietet A. in angenehmer Abwechslung, stets mit Beziehung auf den Hauptgegenstand, bald meisterhafte Schilderungen der sozialen und politischen Verhältnisse Roms, bald treffende Charakterzeichnungen der einzelnen Kaiser, bald kritische Untersuchungen

über einzelne Martyrerakten, oder ergreifende Scenen des gewaltigen Kampfes der heiligen Märtyrer. Daneben berücksichtigt der Verf. auch das ganze christliche Leben jener Zeit; besonders beschäftigt er sich eingehend mit den Apologeten und den apologetischen Schriften. In allen diesen Einzelfragen zeigt sich A. ganz auf der Höhe der modernen Forschung, obwohl die Litteraturangaben verhältnißmäßig nicht zu umfangreich sind. Seine geschickte Verwerthung der altchristlichen Monumente zeigt, daß diese nicht nur häufig über einzelne Fragen neue Aufschlüsse geben, sondern auch besonders eines der wichtigsten Mittel bilden zur Prüfung der in einer spätern Abfassung vorliegenden Martyrerakten.

Besonders hervorzuheben ist endlich die fließende Darstellung des Autors. Selbst die trockensten kritischen Theile sind wegen der Abwechslung, der klaren Disposition und der Frische der Sprache angenehm zu lesen. Häufige, pikante Bemerkungen und Vergleiche mit modernen Zuständen erhöhen das Interesse, ebenso die nicht seltenen Citate aus Werken rationalistischer Forscher, wie Renan, Aubé, welche durch die Thatsachen gezwungen, für die kirchlichen Traditionen Zeugniß ablegen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir noch einige einzelne Punkte kurz berühren. Der erste Band umfaßt nach 39 Seiten Einleitung die ganze erste Periode in sieben Kapiteln, von denen die fünf ersten je eine der Verfolgungen unter Nero, Domitian, Trajan, Hadrian und Antoninus Pius, die zwei letzten die unter Mark Aurel behandeln. Verdienstlich sind in der Partie über die vortrajanische Zeit besonders die Beweise für die Ausbreitung der Verfolgung außerhalb der Stadt Rom, selbst unter Nero (S. 56—69) und Domitian (S. 113—118). Sogar das Rechtsprinzip, welches den Christen die freie Existenz entzieht, und von dem das Reskript des Trajan nur eine Applikation ist, wurde in dieser Zeit in die römische Gesetzgebung eingetragen (S. 159—163). Auch hier ist A. im bewußten Widerspruch gegen Fr. Görres (a. a. O. S. 221—224). Die zahlreichen Beweise, welche er anführt, sind ganz zu Gunsten der bisherigen Auffassung der kirchlichen Historiker. Aber erst durch Trajan wurde die juridische Applikation des Princips fixirt, und das darin vorgeschriebene Verfahren blieb fortbestehen, ohne im Lauf des 2. Jahrh. eine wesentliche Veränderung zu erleiden. Jede in der gesetzlichen Form vorgebrachte Anklage mußte das Vorgehen des Richters zur Folge haben, während ein Aufsuchen der Christen zur Bestrafung untersagt war. Auch die Ausbrüche der Volkswuth gegen die letzteren waren ungesetzlich und darum zu verhindern.

Ganz mit diesen Grundsätzen übereinstimmend ist das Reskript des Hadrian an Minucius Fundanus, welches als authentisch erwiesen wird (S. 239—250); hingegen das Reskript des Antoninus Pius an das κοινὸν Ἀσίας wird von A. als apokryph verworfen (S. 292 f.).

Unter den Abhandlungen, welche nicht unmittelbar zur Verfolgungsgeschichte gehören, sind die beiden ersten Abschnitte des ersten Capitels: „die Juden in Rom" und „das Christenthum in Rom" die hauptsächlichsten. In der Reihe der Apologeten tritt natürlich die Gestalt des Justinus in den Vordergrund; sie ist mit vollem Verständniß und hoher Begeisterung gezeichnet.

Muster von historischer Kritik finden sich in den Abschnitten über die christlichen Flavier, über die Martyrerakten des hl. Ignatius, des hl. Alexander und seiner Gefährten, der hl. Felicitas und der hl. Symphorosa mit ihren Heldensöhnen, und des hl. Polycarp.

Die neuesten Entdeckungen in den römischen Cömeterien seit dem Erscheinen des I. Bandes haben die nach de Rossi gegebenen Ausführungen ganz und voll bestätigt. So kam z. B. auf dem Cömeterium des hl. Hermes an einer Mauer im Garten, durch Abfallen des Kalkbewurfes, das Fragment eines Thürsturzes zum Vorschein, welches in echter damasianischer Schrift den Namen HERMES trägt: ein neuer, wichtiger Beweis für die hohe Verehrung dieses Martyrers an dem Ort, wo sich dessen Grab befand. Ferner gelang es, das unterirdische Oratorium wiederzufinden, welches über dem Grabe des hl. Silvanus, des jüngsten Sohnes der hl. Felicitas, an der Salarischen Straße im Cömeterium des Maximus, errichtet worden war. An der Rückwand dieses Oratoriums war ein Bild erhalten, welches den göttlichen Heiland in den Wolken darstellt, und unter ihm Felicitas zwischen ihren sieben Söhnen, von deren Namen noch einzelne Buchstaben sichtbar sind (Bullettino di arch. crist. ser. 4. a. 3. n. 4. S. 149—184; damit fällt das von Allard S. 360 Gesagte theilweise weg). — Das Grab des hl. Januarius ist schon längst bekannt; bei der Schilderung desselben sagt jedoch A. (S. 362) aus Versehen fälschlich, daß Sixtus II. im Cömeterium des Prätextatus begraben war. Er wurde in dieser Katakombe enthauptet, hingegen in der Papstgruft der Katakombe des Callixtus beigesetzt.

Am Schluß dieses Bandes tritt zum ersten Mal die afrikanische Kirche auf, und ihre Glieder erweisen sich als der andern Glaubensbrüder würdig in dem standhaften Bekennen des Glaubens. Uns scheint der Verf. etwas zu rasch über diesen Theil hinweggegangen zu sein; er hat ihm den im Verhältniß zu den andern Partieen sehr geringen Umfang von kaum fünf Seiten gegeben. Der Band schließt mit dem Zustand der Ruhe, dessen sich die Kirche unter Commodus erfreute, dank besonders dem günstigen Einfluß der Marcia auf den charakterlosen Herrscher.

Im zweiten Band behandelt A. die erste Hälfte des 3. Jahrh., nämlich die Verfolgung des Septimius Severus, die unter Caracalla sich fortsetzt; hierauf nach der Zeit der Ruhe unter Alexander Severus die Verfolgung des Maximin; dann die Zeit des Philippus Arabs und im ganzen übrigen Theil

(S. 257—438) die Verfolgung des Decius. — In der Einleitung und im ersten Theil des I. Cap. kommt der Verf. in ausführlicher Weise zurück auf das allgemeine Verhältniß zwischen Staat und Kirche in dieser Periode. Authentische Zeugnisse beweisen, daß bereits im 3. Jahrh. christliche Gemeinden mit gesetzlich anerkannten Rechten und gemeinsamem Besitz bestanden, während doch das Christenthum unter den strengsten Strafen verboten war. Der Scharfsinn de Rossi's fand bekanntlich die Lösung der schwierigen Frage in der Einrichtung der christlichen Gemeinden als Funeralcollegien im Anfang des 3. Jahrh. A. führt die Theorien de Rossi's und deren Gründe in vortrefflicher, klarer Weise aus (man vergleiche auch Anhang A und B), und zeigt den Einfluß, den diese veränderte Stellung auf die Verfolgungsgeschichte haben mußte. Als weitere Momente von großer Bedeutung nennt A. den Untergang der altrömischen Aristokratie und die demokratische Bewegung (S. 16 ff.), und besonders den Verfall des starren alten Römergeistes (S. 171 ff.). Beide Strömungen konnten der Verbreitung des Christenthums nur günstig sein. Sie dienen zugleich als Erklärung dafür, daß Philippus Arabs Christ sein konnte, trotzdem er Kaiser war, aber ohne daß die christlichen Ideen auf die Staatseinrichtungen irgend welchen direkten Einfluß hatten. Das Kapitel über diesen Gegenstand (S. 219 ff. mit dem Anhang C) gehört jedenfalls zu den bedeutendsten Theilen dieses Bandes. Vielleicht hätte der Verf. auch die Einwendungen, welche gegen das christliche Bekenntniß dieses Kaisers gemacht werden, berühren sollen, um eine vollständige Darstellung der Frage zu geben. Auch andere Herrscher dieser Periode waren dem Christenthum günstig, oder bekämpften es wenigstens nicht direkt; doch war die Lage der Kirche nach A. lange nicht so günstig, wie sie Fr. Görres (a. a. O. S. 230 f.) zu malen versucht.

Der größte Theil des Bandes ist der decianischen Verfolgung geweiht, welche der Verf. mit Recht ganz ausführlich behandelt. Vortrefflich ist die Charakterisirung des ganzen Unternehmens dieses Kaisers gegen das Christenthum (S. 257—274), wobei A. sein Lieblingsthema, die Vertheidigung der Christen gegen den Vorwurf der Reichsfeindlichkeit gut durchführt. Er findet in Decius bei weitem nicht die erhabene Erscheinung, welche noch Fr. Görres (S. 234) in ihm sieht; besonders spricht er ihm mit Recht einen weiten staatsmännischen Blick ab, weil er seine Zeit nicht verstand, und ihren Charakter bei seiner Thätigkeit nicht zu würdigen wußte. Bemerkenswerth sind ferner die vom Verfasser aufmerksam gezeichneten verschiedenen Schattierungen der Verfolgung in den einzelnen Provinzen, je nach

der Verschiedenheit des Volkscharaktes (z. B. S. 349 ff., S. 370 ff. S. 391 ff.). Jeder der verschiedenen Acte des großen Dramas erhält so in der Darstellung sein eigenes Gepräge, was die Lektüre des Buches sehr angenehm macht.

Neben den Martyrern nehmen natürlich auch die Gefallenen die Aufmerksamkeit des Verf. in Anspruch, besonders in dem Capitel über Carthago (S. 309—347). Zwei Bemerkungen seien über dieses Capitel gestattet. Zuerst scheint uns die Auffassung der thurificati, als seien damit die Armen gemeint, welche keine Opferthiere kaufen konnten (S. 318 n. 5), zu gesucht; denn je nach den Umständen wurden Weihrauchopfer von Reichen und Armen dargebracht; und nur von diesen Umständen mag es abhängig gewesen sein, welche Art von Opfer man wählte. Dann läßt A. (S. 347) das Schisma des Felicissimus zu rasch, nämlich bald nach der Rückkehr Cyprians (251) zu Ende gehen.

Dem zweiten Bande sind vier Anhänge beigefügt, von denen wir schon die drei ersten gelegentlich erwähnt haben. Der Verf. wird uns erlauben, auf eine kleine Ungenauigkeit in Anhang B (S. 465) aufmerksam zu machen: das Originalepitaph des hl. Pontianus ist nämlich im Cömeterium Callixti, wo sein Grab war, nicht wiedergefunden worden. Wahrscheinlich hat das Graffito mit dem Namen *ΠΟΝΤΙΑΝΟ* (am Eingange der Papstgruft) den gegentheiligen Irrthum veranlaßt.

Im Anhang D weist A. hin auf den tiefpoetischen Gehalt der Martyreraktten, und zeigt an einem Meisterwerke der französischen Dramatik, dem Polyeucte von Corneille, in welcher Weise sich dieselben in der Poesie benutzen ließen. Obwohl mehr dem Gebiete der Belletristik angehörend, hat doch diese Abhandlung, besonders wegen der originellen Gesichtspunkte, welche sie enthält, im französischen Original ihren berechtigten Platz. Es wäre sehr zu wünschen, daß auch die Verfasser der Jugend- und Volksbücher an der reichen Quelle von Motiven, welche die Geschichte der Verfolgungen ihnen bietet, reichlicher schöpften als es bisher geschah.

Rom. J. P. Kirsch.

Petrus de Alliaco auctore Ludov. Salembier, s. Theol. Mag. et Monial. Cisterc. Insulens. Capellano. Insulis. J. Lefort. 1886. pp. XIX, 366. 8°.

Diese mit großem Fleiß und ungemeiner Belesenheit abgefaßte und in flüssigem Latein geschriebene Biographie ent-

wirft das Bild eines Mannes, der, wiewohl aus niedrigem Stande, durch sein Talent und seine unermüdliche Thätigkeit zu den höchsten kirchlichen Würden emporstieg und besonders in dem großen abendländischen Schisma eine hervorragende Rolle spielte. Peter d'Ailly, im Jahre 1350 zu Compiegne geboren, erhielt seine erste Bildung als Bursarius oder Stipendist an dem berühmten Collegium von Navarra in Paris, vollendete seine niederen Studien bereits im Jahre 1365, et tentaminibus feliciter superatis, octo asses pro taxa ad titulum (Artistae) obtinendum solvit, worauf er in sacratissima Divinorum Facultate eingeschrieben wurde (p. 12). Das Studium der Theologie nahm damals 14 Jahre in Anspruch, wovon 7 Jahre die Vorlesungen zu frequentiren, die weiteren 7 Jahre mit Lehren, Disputiren oder Predigen zuzubringen waren, ehe man den Grad eines Licentiaten und Doctors der Theologie erlangen konnte. In seinem 22. Jahre wurde Peter d'Ailly, nachdem er die ersten 7 Jahre der Theologie vollendet hatte, Baccalaureus cursor, als welcher er sich zwei Bücher der heiligen Schrift, eines aus dem Alten und eines aus dem Neuen Testamente, zu wählen und sie den jüngern Alumnen zu erklären hatte. Drei Jahre später erhielt er nach überstandener Prüfung den Titel eines Sententiarius, und nachdem er seinen Lehrcurs in Sententias überstanden hatte, widmete er als Baccalaureus formatus die noch übrigen Jahre den vorgeschriebenen öffentlichen Disputationen u. s. w., bis er im Jahre 1380 das Examen für das Licentiat der Theologie bestand und am 11. April dess. J. die Würde eines Doctors der Theologie erhielt. Wir übergehen die weiteren Erlebnisse d'Ailly's, wie er 1384 (nicht 1394, wie es p. 23 irrig heißt) Rector des Collegiums von Navarra, 1389 Kanzler der Universität, Aumonier und Beichtvater Karls VI., 1397 Bischof von Cambray, endlich 1411 von dem Pisaner Gegenpapst Johann XXIII. zur Würde eines Cardinals erhoben wurde; ebenso übergehen wir d'Ailly's Bemühungen zur Hebung des unseligen Schisma, bis er am 9. August (nicht octavo (?) nonas augusti p. 138) 1420 zu Avignon sein vielbewegtes Leben beschloß: dies Alles wird im ersten Theile ausführlicher berichtet.

Von größerem Interesse ist dagegen der zweite Theil der Biographie, welcher uns d'Ailly als Gelehrten und Schriftsteller schildert. Was zunächst die Philosophie betrifft, so war Peter d'Ailly erklärter Nominalist und ein begeisterter Schüler des Wilhelm Occam, vor dessen äußersten Verirrungen ihn nur sein katholischer Glaube bewahrte. Noch Schüler oder

junger Baccalaureus hatte er sich einen Auszug aus Occams „Dialogen" gemacht, und (1372) bereits einen Tractat de anima verfaßt und zwar, wie er sagt, ad sui ipsius instructionem, in welchem er ganz im Sinne der Nominalisten und des Occam den Satz aufstellt: Potentiae animae principales sunt in ea *identice*, hoc est, sunt *idem* cum ea; daher er auch bezüglich des sacramentalen Characters behauptet: Character, sicut est in anima, ita est in qualibet ejus potentia, quia idem est (p. 149 s.). Der entschiedene Nominalist spricht sich dann in seinen aus dem Jahr 1375 stammenden Quaestiones in Sententias aus, wo er die berühmte Streitfrage de Universalibus behandelt: Ideae solum sunt singularium . . non universalium (p. 158). Ferner leugnet er die Causalität der causae secundae, erklärt Gott für die einzige Ursache, die Alles im Menschen wirkt, und erscheint somit als Vorläufer des Malebranche in dessen Occasionalismus, wie er auch mit seiner Behauptung, evidentiam simpliciter absolutam non haberi de extrinseco sensibili (p. 161), dem allgemeinen und transcendentalen Skepticismus die Wege bahnt. Nicht minder irrig und verhängnißvoll ist seine Ansicht über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, indem er lehrt, es könne ein wirklicher Widerspruch bestehen inter veritatem revelatam et veritatem rationalem, mit andern Worten, es könne etwas theologisch wahr, philosophisch aber falsch sein und umgekehrt (p. 165).

Bei solcher Philosophie darf es dann nicht Wunder nehmen, wenn Peter d'Ailly auch auf dem Gebiete der Theologie keineswegs zum Führer genommen werden darf: die Tradition gilt ihm wenig; wenn er auch Väter citirt, so sind die Stellen meistens verstümmelt, kirchliche Beweisstücke kennt er entweder gar nicht, oder achtet sie gering; dagegen gibt er Alles auf den Vernunftbeweis, womit, wie der Verfasser der Biographie sagt, der Weg zum Rationalismus gebahnt ist. Man staunt über Sätze, wie die folgenden: Propositio: Deus est, non est per se nota, nec est per se nobis demonstrabilis, nec est nobis per experientiam evidens . . . Igitur ista: Tantum unus Deus est, non potest nobis evidenter probari (p. 211). Oder, wenn es weiter heißt: Non est evidens in naturali lumine nec demonstrabile naturali ratione, quod Deus cognoscit alia a se. Patet quia, sicut dictum fuit de unitate Dei, non est sic evidens nec evidenter demonstrabile Deum esse (p. 212). Mag man ferner auch in der Trinitätslehre des Peter d'Ailly manchen Ausdruck mit dem Verfasser noch entschuldigen oder besser deuten, so wird

man es doch nicht mehr billigen können, wenn er sich über die Trinität in folgenden Worten ausdrückt: Una res simplicissima est tres res et quaelibet earum etc. (p. 213). Auch hier schlägt wieder der Nominalismus durch.

Noch mehr, sagt der Verf. der Biographie, äußerte sich der Einfluß des Nominalismus bei Peter d'Ailly auf dem Gebiet der Moraltheologie, wenn er auch dieselbe nicht ex professo behandelte. Nullum est ex se peccatum, sagt d'Ailly, sed praecise quia lege prohibitum (p. 224). Daher auch dann jene weitere Behauptung (p. 226): Nullus actus est meritorius ve demeritorius essentialiter et intrinsece, sed solum ex divinal acceptatione vel deacceptatione. So fällt d'Ailly auch bezüglich des letzten Zieles und Endes, das dem Menschen gesetzt ist, aus seinem früher erwähnten Prinzip über die Erkenntniß, wieder in offenbaren Skepticismus. Non est evidenter notum, sagt er (p. 229), Deum esse, nec est evidenter notum solo Deo esse fruendum, imo nec Deo esse fruendum .. Antecedens patet, quia Deum esse sola fide tenetur. Was dann die Sacramente betrifft, so sind sie nicht causae effectivae gratiae, wie z. B. das Feuer die Wärme erzeugt oder bewirkt, sondern improprie, welches Wort d'Ailly dahin erklärt, quando ad praesentiam esse unius, sequitur esse alterius, non tamen virtute ejus, nec ex natura rei, sed ex sola voluntate alterius (p. 231).

Daß Peter d'Ailly in der Lehre von der Kirche und dem Papste sich als vollkommener Gallicaner erweist, darf nicht auffallen. Zwar lehrt er die Unfehlbarkeit der Kirche, versteht aber dann unter letzterer nicht die lehrende Kirche, sondern die gesammte Kirche mit Inbegriff der Laien: Semper rectam fidem habere aut nunquam contra veram fidem errare, in sacra Scriptura a Christo promittitur toti et soli fidelium congregationi .. Christus promisit Petro quod non deficiet fides sua, non intelligens de ejus fide personali, sed de fide generali Ecclesiae Dei committendae regimini Petri, et cum non loquatur de aliqua Ecclesia partiali, sequitur quod intendit de Ecclesia totali (p. 239). Mit Recht bemerkt der Verf. der Biographie: Jam non usus est, sed scandalosus Scripturarum abusus. Wenn ferner d'Ailly den Primat und die hierarchische Ordnung und in Petrus und dessen Nachfolgern, abweichend hierin von Occam, die Fülle der Gewalt und der Jurisdiction immer anerkannt hat, so leugnet er doch wieder die Unfehlbarkeit des Papstes, und setzt das Concilium über den Papst: Patet quod Concilii judicium praeferendum est judicio Papae, cum ipse in his

quae fidei sunt possit errare (p. 249). Aber selbst ein allgemeines Concilium kann irren, wie d'Ailly auf dem Concilium von Constanz erklärte: Plura priora (sc. Pisano) Concilia generalia reputata errasse leguntur. Nam secundum quosdam magnos Doctores generale Concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in jure, et quod magis est in fide (p. 256). Was sich aber d'Ailly unter einem allgemeinen Concilium vorstellt, mag man daraus entnehmen, daß er eine entscheidende Stimme auch für die sacrae theologiae doctores ac juris canonici et civilis verlangt, die ja das Recht hätten, überall zu lehren, quae non est parva auctoritas in populo christiano, sed multo major quam unius Episcopi vel Abbatis ignorantis et solum titulati (p. 274)

Auch als Hagiograph tritt Peter d'Ailly auf, indem er, bereits Bischof von Cambray, auf Bitten der Cölestiner in Paris, das Leben ihres heiligen Stifters, des Papstes Cölestin V., schrieb. Wo er auf die Abdankung des Heiligen zu sprechen kommt, bedauert er nicht mit Unrecht, daß dieser Act der Demuth keine Nachahmung gefunden gerade zur Zeit, als er das Leben verfaßte (1408), und drei Päpste einander gegenüber standen. Um so weniger gerechtfertigt und aller Geschichte widersprechend ist die Sprache, welche er gegen Papst Bonifacius VIII. führt. Ipse, schreibt er, non piae charitatis sed propriae crudelitatis usus consilio, deliberavit in arcto eum (videl. Coelestinum) carcere detinere . . Proh pudor! sic Bonifacius ille, alter Herodes, Petrum servabat in carcere: sic injuste decernitur vir innocens in carcerem, et talem carcere custodiri qui nuper erat et pastor totius ovilis christiani. O vere horrenda sententia, immo vere Herodiana saevitia! Qua igitur procella verborum tam impium nefas obrui meretur? Certe ad hoc monstruosum facinus invalida nostra deficit lingua, ad quod etiam Ciceronis eloquentia non sufficeret. Nicht ohne Grund meint der Verf. der Biographie, daß das Andenken an den Streit zwischen Philipp dem Schönen und Bonifacius VIII. den Peter d'Ailly bestimmt habe, eine solche Sprache gegen den letzteren zu führen (p. 324 s.).

Unter den ascetischen Schriften d'Ailly's zeichnet sein Tractat de duodecim honoribus sancti Joseph sich aus. Ferner fanden sich in Avignon einige französische Schriften ascetischen Inhalts, welche, wie der Biograph d'Ailly's meint, „vielleicht" jetzt zum ersten Mal erscheinen; ihre Titel sind: Le Jardin amoureux de l'âme dévote, — Le Livre de Rossignolet,

— Pitieuse complainte et oraison dévote de humaine créature qui de lestat de pechié nouvellement à Dieu veult retourner.

Endlich noch ein Wort über d'Ailly als Cosmographen, Geographen und Astrologen. In ersterer Eigenschaft schrieb er: Imago mundi und Epilogus mappae mundi. Natürlich theilt er vielfach die Ansichten seiner Zeit und wiederholt manch sonderbare Fabeln; doch lehrt er die runde Gestalt der Erde, die Existenz von Antipoden und die Möglichkeit, von Spanien aus westlich nach Indien zu kommen. Daß Christoph Columbus d'Ailly's Imago mundi wohl gekannt, beweist ein in der Bibliothek von Sevilla befindliches Exemplar dieses Buches, versehen mit Randbemerkungen von Columbus' eigener Hand, wie sich auch der berühmte Entdecker Amerika's in einigen seiner Briefe an Könige und Fürsten auf d'Ailly beruft und dessen Worte anführt (p. 176). Am meisten Opposition erfuhr Peter d'Ailly schon zu seiner Zeit als Astronom oder Astrolog, was damals noch gleichbedeutend war; und doch ist gewiß, daß er jeden Aberglauben verabscheute, und sich gegen alles Wahrsagen aus den Gestirnen u. dgl. entschieden erklärte, wenn er auch in seinem Werke: De concordia astronomicae veritatis et narrationis historicae seltene Constellationen mit besondern Ereignissen in Verbindung zu bringen sucht, wofür er von Pico von Mirandola hart getadelt wird. Merkwürdig ist folgende Stelle aus dem genannten Werke: Jam vero de octava maxima conjunctione loquamur quam futuram esse dicimus, si Deus voluerit, anno a Christi incarnatione 1692 vel circiter, et post illam erit complementum decem revolutionum Saturnalium, anno Christi 1789 (p. 187). Doch sah d'Ailly sich genöthigt, in einem späteren Werke manche seiner Ansichten, welche er in dem zuerst erwähnten ausgesprochen, zurückzunehmen oder zu modificiren; auch er konnte sich eben von den Anschauungen seiner Zeit nicht vollkommen frei erhalten. Dagegen gebührt ihm alle Anerkennung, ja selbst Bewunderung wegen seiner Exhortatio super Kalendarii correctione, deren Abfassung in das Jahr 1411 fällt, und die er dem Gegenpapst Johann XXIII. zuschickte, kurze Zeit ehe er von diesem zum Cardinal ernannt wurde. Wenn man weiß, welche Mühe die Kalenderreform unter Papst Gregor XIII. gekostet, so muß man staunen darüber, wie d'Ailly bereits mehr denn anderthalb Jahrhunderte früher so nahe demselben Resultate gekommen, das die Arbeiten einer ganzen Commission krönte: das Jahr der gregorianischen Verbesserung ist noch um 20 Secunden zu lang, das Jahr der Kalenderreform d'Ailly's um 24 Secunden (p. 193).

So bietet die vorliegende Biographie des Interessanten ungemein viel, und es bleibt nur noch übrig einiger Beigaben zu erwähnen, welche dem Buche noch mehr Werth verleihen. Der Vorrede reiht sich gleich ein Index omnium Alliaceni operum juxta chronologicum ordinem an; es sind der Nummern nicht weniger als 153. Dann folgt ein Index omnium Alliaceni operum juxta logicum ordinem, mit Angabe der Fundorte der Handschriften oder ersten Ausgaben ꝛc. der bezüglichen Werke. In einem Anhang finden sich dann noch vier Abhandlungen: De Petri Alliaceni natalibus, — de primo Alliaceni ingressu in Cameracensem civitatem, — de anno mortis Petri ab Alliaco (die Angaben darüber schwanken zwischen 1416 und 1429) und Petri Alliaceni sepulchrum. Endlich gibt der Verf. ein Verzeichniß der von ihm benützten Werke, ein Inhaltsverzeichniß und eine Reihe Errata. Wir brauchen diesem ausführlicheren Bericht wohl kein weiteres Wort der Empfehlung beizufügen.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Die sacramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie. Dargestellt von Kaspar Joseph Lohrum, Priester der Diöcese Mainz. Mainz. Kirchheim. 1886. 53 S.

Trotz seiner geringen Seitenzahl ist das Schriftchen ungemein inhaltreich. In kurzen, fast sentenzartigen Sätzen bespricht der Verf. die sacramentale Gnade der Eucharistie, unter welcher er die Einigung des eucharistischen Christus mit dem Empfänger versteht, und die einzelnen Wirkungen dieser Einigung in Bezug auf Seele und Leib des Empfängers. In den zahlreichen den hl. Vätern und den classischen Theologen entlehnten Noten findet die im Texte enthaltene Lehre ihre Begründung und Erweiterung. Hätte der Verf. den ganzen Inhalt der Kerngedanken dem Leser, auch ohne dem Fehler übergroßer Breite zu verfallen, ausführen wollen, so würde die Schrift leicht das doppelte oder dreifache des gegenwärtigen Umfanges erreicht haben. Liest es sich in dieser Form auch nicht so angenehm, so besitzt es dafür den Vortheil, um so mehr das eigene Nachdenken herauszufordern.

Nach der Darstellung der Wirkungen der heiligen Eucharistie auf den Empfänger bespricht L. auch noch die Wirkungen derselben auf die Kirche. Doch berührt er diesen erhabenen Gegenstand mehr, als er ihn ausführt, weshalb dieser Theil weniger

befriedigt. Allerdings zählen diese Wirkungen zu den indirecten; da aber die sonstigen indirecten Wirkungen ebenfalls angeführt werden, so lag kein Grund vor, die Wirkungen der heiligen Eucharistie auf das Leben der Kirche in ihrer Gesammtheit weniger eingehend zu behandeln. Eine Lücke haben wir dann darin bemerkt, daß die sacramentale Gnade im engeren Sinne, nämlich die actuellen Gnaden, auf welche der Empfänger bei der heiligen Communion Anspruch erhält, keine Berücksichtigung fand. Denn damit, daß die Eucharistie „mehr als jedes andere Sacrament die perseverantia finalis verleiht, da sie uns in der Gnade erhält und befestigt" (S. 33), ist doch weder der Umfang der sacramentalen Gnade noch ihr eigentlicher Charakter gekennzeichnet. An die umfangreichere Schrift Heimbucher's über den gleichen Gegenstand schließt L. mehrfach sich an, auch in solchen Punkten, in denen wir mit Heimb. nicht übereinstimmen können; z. B. in der Begriffsbestimmung der sacramentalen Gnade S. 10 (Heimb. S. 159 f.), betreffs der Zeit, während welcher die Gnadenwirkung der heiligen Eucharistie dauert S. 29 (Heimb. S. 84), des Keimes der Auferstehung, der durch die heilige Eucharistie in unsern Körper gelegt und in ihm gekräftigt werden soll S. 43 (Heimb. S. 38 ff.). Diese Meinungsverschiedenheit soll uns aber gewiß nicht hindern, das Schriftchen allen, welche über diesen erhabenen und trostreichen Gegenstand zur eigenen oder zur Erbauung Anderer Belehrung suchen, bestens zu empfehlen.

J. Biederlack S. J.

La Ligue et les Papes par le Comte Henri de L'Épinois. 8°. VIII, 672 p. Paris. Vict. Palmé. 1886.

Graf Henri de l'Epinois, dessen Namen diese Zeitschrift schon öfter ehrenvoll genannt hat, gehört zu den besten Kennern der Geschichte des 16. Jahrhunderts. In vorliegendem Werke beschäftigt er sich mit dem für die französische Kirchengeschichte ebenso, wie für die Geschichte des Papstthumes überhaupt sehr wichtigen Dezennium von 1585 bis 1595. Er läßt die Vorgänge jener Zeit sozusagen Tag für Tag am Auge des Lesers vorüberziehen, und er thut dies mit der anschaulichen und fesselnden Darstellung, die ihm eigen ist. Seine Erzählung wird, was wir als Vorzug dieses Werkes besonders rühmend hervorheben müssen, fortwährend belebt durch die Anführung von Aeußerungen aus gleichzeitigen Documenten. Die vati-

kanischen Archive mit den Correspondenzen der päpstlichen Legaten in Frankreich und der französischen Botschafter beim heiligen Stuhle sind vom Verfasser sehr eingehend benutzt worden. Nur wenig war bisher aus diesen Quellen bekannt, und zwar nur aus Auszügen, welche in den Jahren 1810 bis 1813 von der „italienischen Commission" gemacht wurden, die mit der Ausbeutung der damals von Rom nach Paris gebrachten päpstlichen Archivalien beauftragt war. Diese Auszüge liegen ungedruckt im Nationalarchiv. Mit Ausnahme der Documente, welche schon Baron v. Hübner bekannt gemacht hat, sind es also Inedita, die wir bei Graf de l'Epinois finden.

Durch solche Hilfsmittel war der Verfasser in den Stand gesetzt, die oft so übel beurtheilte päpstliche Politik gegenüber dem damaligen Frankreich in helles Licht zu stellen. Diese Politik hatte große und schwierige Aufgaben in jener Periode, welche mit der Bildung der Ligue zur Vertheidigung der durch Heinrichs III. Schwäche gefährdeten Religion des Landes beginnt und mit der Lossprechung Heinrichs IV. endigt. Aber trotz der Verschiedenheit der Charaktere und Neigungen Sixtus' V. Gregors XIV. und Clemens' VIII. und trotz der Verschiedenheit der Mittel, die sie wählten, weist die Politik dieser Päpste eine große Uebereinstimmung auf: Sie wollen dem Lande Frankreich seinen Charakter als katholisches Königreich bewahren; sie suchen gemäß der dortigen Verfassung jeden akatholischen Prinzen vom Throne auszuschließen, ohne jedoch die Ordnung der gesetzmäßigen Thronfolge zu verkehren und ohne sich in die Streitigkeiten zu mischen, welche durch die Auslegung des alten Rechtes unter den französischen Katholiken hervorgerufen werden konnten: das war im Ganzen die Richtschnur, von der diese drei Päpste nie abwichen und zu der sie immer ihre Geschäftsträger und Stellvertreter zurückführten, wenn dieselben unter dem Einfluß der lebhaften Kämpfe in Frankreich davon abgewichen waren.

Sixtus V. unterstützte die Ligue nur unter der Bedingung, daß sie königlich gesinnt bleibe. Sein Scharfsinn fand alsbald die politischen antinationalen Intriguen heraus, die einige Großen, besonders die Guise von Anfang an hinein mischten. Erst der abscheuliche Mord, den Heinrich III. am Kardinal von Lothringen beging, einem Kirchenfürsten, der in dieser Eigenschaft ausschließlich der Gerichtsbarkeit des Papstes unterworfen war, brachte es dahin, daß er sein Wohlwollen jenem unglücklichen Fürsten entzog, der, wie man anerkennen muß, durch Schwierigkeiten heimgesucht war, die seine Kräfte überstiegen. Sogleich nach dem Attentat von Jacques Clement, das der Papst keineswegs billigte, was auch immer die Verbündeten der Ligue vor-

gegeben haben, versprach Heinrich IV. zur katholischen Kirche überzutreten. Obschon Sixtus V. mit Festigkeit die Bulle aufrecht hielt, die einen protestantischen Prinzen der Thronfolge unfähig erklärte, anerkannte er doch als eine vollkommen katholische Partei, ebenso wie die Verbündeten der Ligue, jene sogenannten Politiker, die an ihrer Spitze den Herzog von Montmorency hatten und die dem ruhmreichen Bearnais dienten; er weigerte sich immer, der Ligue Hilfsgelder und Truppen zu liefern.

Gregor XIV. wich von dieser weisen Politik ab. Er hielt es für eine Gewissensfrage, ob die Cardinäle und Bischöfe, die Heinrich IV. treu geblieben waren, bei ihrer Haltung bleiben könnten; er ließ zu gleicher Zeit den Verbündeten der Ligue Hülfe jeder Art zukommen. Die Dazwischenkunft einer päpstlichen Armee und die beträchtlichen Hilfsgelder, die man aus dem Schatze von Castel St. Angelo geschöpft hatte, thaten dem Siegeslauf Heinrichs IV. und dem Einfluß, den dieser Fürst immer mehr auf die öffentliche Meinung ausübte, keinen Einhalt. Im Jahre 1589 nahmen die Einwohner von Lyon, die sich von dem ursprünglichen Geiste der Ligue leiten ließen, den schönen Wahlspruch an: Ein Gott, Ein König, Ein Glaube, Ein Gesetz; eine Devise, welche den Geist der Nation treffend ausdrückte. Als sich die spanischen Intriguen entlarvten und einen fremden König ins Land einzuführen drohten, war die Ligue auch moralisch gestürzt.

Clemens VIII., der anfänglich die Politik Gregors XIV. fortgeführt hatte, wich nach und nach davon ab. Uebrigens willigte dieser Papst nie ein, mit seiner Autorität den Plan zu begünstigen, den Thron von Frankreich einer Infantin zu geben.

Heinrich IV. hatte immer gesagt, daß er sich nicht „mit der Pistole auf der Brust" bekehren werde. War er bei seinem Uebertritte aufrichtig? Die zahlreichen Documente, die Graf de l'Epinois zusammengestellt hat, lassen einigen Zweifel aufkommen; man frägt sich, ob er sein Versprechen gehalten haben würde, wenn ihm nicht die Waffen der Ligue eine unbesiegbare Schanze entgegengestellt hätten. Dieser Umstand rechtfertigt vollkommen die der Ligue mehr gewogene Politik Gregors XIV. und Clemens' VIII.; in ihm liegt auch die Erklärung des langen Mißtrauens des letzteren Papstes nach der Abschwörung Heinrichs IV. Aus den genauen Berichten von l'Epinois sieht man, wie die Vorsehung über das Schicksal Frankreichs wachte, indem sie das Glück der Waffen zwischen Bearnais und der Ligue schwanken ließ;

der große Geist Heinrichs IV. und die Politik der Päpste mußten zusammenwirken, um auf dem französischen Boden die Versöhnung des katholischen Princips mit dem Princip der Legitimität in der Thronfolge herbeizuführen.

Nachdem Heinrich IV. durch seine Abschwörung die Versöhnung der beiden Principien erlangt hatte, that er alles, daß sie vollständig sei und daß Frankreich auf den Weg voller Unterwerfung gegen den päpstlichen Stuhl eingehe. Er vermied die unangenehmen Bestrebungen des Gallicanismus. Die Bemühungen für sein Land wurden von der päpstlichen Regierung unterstützt, die so zur Wiederherstellung des Princips der Autorität in Frankreich beitrug, das durch eine lange Periode der Anarchie sehr erschüttert war.

Diese kurze Uebersicht über den Inhalt des schönen Werkes des Grafen de l'Epinois möge genügen. Das Buch zeichnet sich aus durch große Reichhaltigkeit seines aus Documenten geschöpften Stoffes, durch strenge Unparteilichkeit, durch die Richtigkeit und Schönheit seiner Gedanken, endlich durch die gefeilte Ausarbeitung der Form, die den Schriftsteller ersten Ranges zeigt. Es stellt das Urtheil der Geschichtsforschung über eine für die Entwicklung des französischen nationalen Rechtes entscheidende Periode fest, und gereicht zur Erklärung und Vertheidigung des politischen Verhaltens der päpstlichen Regierung in einer der größten Krisen, durch welche die Kirche in Frankreich hindurchgeschritten ist[1]).

Paris. Cl. Jannet.

Institutionen des katholischen Kirchenrechtes. Von Dr. Hugo Laemmer, o. ö. Professor an der Universität Breslau, Prälat und Apostol. Protonotar, Consultor der S. Congregatio de Pr. F. pro neg. rit. orient. etc. Freiburg i./B. Herder 1886. 553 S. 8°.

Der bescheidene Titel des vorstehend genannten Werkes läßt den reichen Inhalt desselben kaum vermuthen. Versteht man nämlich unter „Institutionen" nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch eine systematische Uebersicht über die Grundlehren des Kirchenrechtes im Gegensatz zu der an die Reihenfolge der einzelnen Titel der Decretalen sich anschließenden ausführlichen Erklärung des Corpus juris can., so bieten die

---

[1]) Vorstehende Recension schrieb der Verf. französisch; sie wurde ins Deutsche übersetzt.

Lämmer'schen Institutionen bedeutend mehr als eine gedrängte Darstellung der kirchenrechtlichen Lehrsätze. Die langjährige akademische Thätigkeit des Verfassers als Dogmatiker, Kirchenhistoriker und Kanonist, seine eminente Belesenheit und sein hohes kritisches Talent kommen in dem ganzen Werke zum unverkennbaren Ausdruck und verleihen ihm einen hohen wissenschaftlichen Werth. Hierzu kommt, daß das Amt des Verfassers als General-Vikariats- und Consistorialrath und zuletzt als Bisthums-Official ihn veranlaßte und besonders befähigte, die Praxis der Curialbehörden gebührend zu berücksichtigen und andererseits auf das preußische, sowie auf das Diöcesankirchenrecht neben dem allgemeinen speciell einzugehen, ohne deshalb die Rücksichtnahme auf die kirchenrechtliche Particulargesetzgebung anderer Länder, namentlich Oesterreichs außer Acht zu lassen.

Anlangend die Eintheilung des Stoffes, so adoptirt Lämmer die in der neueren Zeit besonders von Phillips beanstandete, von anderen Kanonisten dagegen noch immer festgehaltene Unterscheidung von jus ecclesiasticum publicum und privatum, mit der Begründung, daß die Kirche als eine dem Staate selbstständig gegenüberstehende analoge Gesellschaft dieselben Unterscheidungen darbieten müsse wie dieser, also auch wie dieser ihr eigenes öffentliches Recht haben müsse. Sonach bilden der Organismus der Kirche (Verfassung und Verwaltung der Kirche), ihre Stellung in der menschlichen Gesellschaft (kirchliche Gerichtsbarkeit) und ihre Beziehungen zu den Rechtssubjecten außerhalb ihrer (d. h. zu den Nichtchristen, zu den Akatholiken und zu den Staaten) den Gegenstand des öffentlichen Rechts, während die Pflichten und Rechte der Mitglieder der Kirche, die ihnen um ihrer selbst willen und zum Zweck ihrer eigenen persönlichen Befriedigung zukommen, das Privatrecht ausmachen. Die Anerkennung eines solchen selbstständigen innerhalb des Kirchenzwecks bestehenden Privatrechts in der Kirche, zu dem wesentlich die auf das Leben im Diesseits und die Mittel dazu bezüglichen Rechte gehören, erscheint durch den Zweck der Kirche, ihre Mitglieder für das ewige Leben zu erziehen, keineswegs ausgeschlossen.

Gehen wir auf das Einzelne ein, so ist in der mit ebenso großer Vollständigkeit als Prägnanz behandelten Geschichte der Quellen besonders das Hervortreten des kritischen Moments zu betonen. Die Quellenliteratur ist ausführlich berücksichtigt; bei Erwähnung der Correctores Romani ist der Hinweis auf Theiner's Disquisitiones criticae wohl aus Versehen weggeblieben.

In dem Kapitel über die Träger der Kirchengewalt ist im

Anschluß an Cap. 3 der Constitution Pastor aeternus des Vaticanums die Bedeutung der conciliaren Definition, daß die Jurisdiction des Papstes eine vere episcopalis sei, unter Zurückweisung der entgegengesetzten Irrthümer mit präciser Klarheit erörtert, und wird des Weiteren eine lichtvolle Exegese des Cap. 4: De Romani Pontificis infallibili magisterio gegeben und Subject und Object, bewirkende Ursache und Consequenz der päpstlichen Infallibilität auseinandergesetzt.

Dem Paragraphen über die Besetzung der Bisthümer ist ein werthvoller historisch-kritischer Commentar des sogenannten Veto-Rechts des Staates beigefügt.

Bei Behandlung des Verhältnisses der Kirche zu den Andersgläubigen, sowie zum Staate ist es die durch streng kirchliche Entschiedenheit ebensowohl, wie durch Objectivität, Ruhe und Milde sich auszeichnende Art und Weise der Darstellung, die einen überaus wohlthuenden Eindruck hervorruft. Auf einen Punkt glauben wir hier jedoch aufmersam machen zu müssen. Bezüglich der Abgrenzung des Gebietes der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung schließt der Verfasser sich an Schulte[1]) an, wobei in einigen Punkten eine Abweichung von der gewöhnlichen und zweifellos richtigen Lehre[2]) hervorzutreten *scheint*. Es könnte beispielsweise mißverstanden werden, was S. 330 über Besitz, Erwerb und Eigenthum des Kirchenvermögens gesagt ist, sowie auch die Bemerkung S. 254 über die Competenz der weltlichen Gerichte. Zu bemerken ist jedoch hierbei, daß Lämmer, nachdem er die causae mere ecclesiasticae sowie die weitere Ausdehnung der kirchlichen Gerichtsbarkeit nach dem Decretalenrecht genau fixirt hat, in den oben angeführten Stellen von den *heutigen thatsächlichen Verhältnissen*, wie sie von der Kirche theils ausdrücklich anerkannt, theils der Zeitverhältnisse wegen tolerirt werden, redet, ohne daß dadurch dem principiellen Recht und der Competenz der Kirche irgend wie Eintrag geschieht, während seitens anderer Kanonisten eben jenes principielle Recht besonders hervorgehoben und betont wird[3]).

Wenn das Wechselverhältniß der Kirche zu den Staaten im historischen Zusammenhange, sowie die kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte nicht in der vielleicht von Manchem gewünschten Ausführlichkeit behandelt ist, so rechtfertigt dies der

---

[1]) Die Lehre von den Quellen des kathol. Kirchenrechts, S. 395.

[2]) Vgl. Syllab. complectens praecipuos nostrae aetatis errores prop. 26. 30. 31. 32.

[3]) Cf. De Angelis, Praelectiones jur. can. Append. ad Tit. 10. libr. I. (Tom. I. p. 93 sqq. et p. 118).

Verfasser selbst in der Einleitung damit, daß er diese historischen Auseinandersetzungen als integrirenden Theil der allgemeinen Kirchengeschichte auffasse und demgemäß in seinen historischen Collegien behandle. Dieser Hinweis darf wohl die Hoffnung erwecken, daß der gerade auf dem Gebiete der Kirchengeschichte durch hervorragende Leistungen bekannte Verfasser uns in Kürze auch mit einem Lehrbuch der Kirchengeschichte erfreuen wird.

Breslau. Dr. Bergel.

Commentarius in epistolam ad Galatas, auctore Dominico Palmieri S. J. Phil. et. Theol. Doctore et ss. Scripturarum lectore. Galopiae (Gulpen, Holland). Typographia M. Alberts et filiorum. 1886. XIX, 257 S. gr. 8°.

Palmieri ist unter den Katholiken der neueste Erklärer des Briefes an die Galater. Von einem Gelehrten, der auf dogmatischem Gebiete so erfolgreich arbeitete, wie der Verfasser dieses Kommentars, läßt sich für den dogmatisch so belangreichen Galaterbrief schon im Vornhinein und im Allgemeinen nur Treffliches erwarten. Die Erwartung wird auch der Hauptsache nach nicht getäuscht. Die Hervorhebung des dogmatischen Gehaltes und die dialektische Allure in der exegetischen Behandlung und Entfaltung des Stoffes bilden die starke Seite des Buches und zeugen wieder vom bekannten Scharfsinne Palmieri's. Nicht so rückhaltslos wird man einigen historischen und rein exegetischen Aufstellungen beipflichten.

Vorwort, kritische Einleitung, Kommentar sind die zunächst in die Augen springenden Abteilungen des mit keinem Inhaltsverzeichniß versehenen Werkes.

Das Vorwort (pp. I—VIII) berücksichtigt jene rationalistischen Forscher, welche den Ursprung des Christentums zwar historisch zu begreifen suchen, gleichwohl aber, unhistorisch genug, jede übernatürliche Dazwischenkunft Gottes, Offenbarung und Wunder als unstatthaft im Prinzipe ablehnen. Die Baur'sche Hypothese des in der Urkirche sich gegenseitig befehdenden Petrinismus und Paulinismus wird kurz angeführt. Daran schließen sich einige Bemerkungen über Prinzip und Methode der katholischen Schrifterklärung, womit Palmieri zugleich über den Standpunkt und die Tendenz des eigenen Kommentars Aufschluß und Rechenschaft gibt.

Die Einleitung (pp. IX—XIX) verbreitet sich über Ver-

fasser, Zeit und Ort, Adressaten, Veranlassung, Inhalt und Literatur des Briefes. Paulus, der aus der Apostelgeschichte bekannt ist, hat den Brief geschrieben, wahrscheinlich von Rom aus während seiner ersten Gefangenschaft, an die im eigentlichen Galatien befindlichen Kirchen. Obgleich an Gemeinden gerichtet, die aus Judenchristen und Heidenchristen bestanden, gilt der Brief zunächst nur den aus dem Heidentum bekehrten Christen. Hiefür citirt Palmieri auch den hl. Hieronymus[1]). Veranlassung zum Briefe boten die Irrtümer, welche in Galatien ausgestreut wurden rücksichtlich der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. Judenchristen nämlich, welche noch den Grundsätzen der Sekte der Farisäer huldigten[2]), betrachteten neben dem Christentum auch den Judaismus als notwendige Durchgangsstufe zum Heile und waren daher aus allen Kräften bemüht, den Heidenchristen die jüdischen Riten aufzudrängen, und das Ansehen Paulus', der solches Treiben entschieden bekämpfte, zu untergraben, als ob er kein rechter Apostel wäre. Ziel und Inhalt des Briefes ist daher „die Verteidigung der christlichen Freiheit."

In der Erklärung (pp. 1—257) machen sich äußerlich fünf Abschnitte bemerklich: zuerst (S. 1) eine mit wenigen Zeilen abgetane Gliederung des Briefes; dann (S. 1—206) der erste Teil des Briefes oder pars demonstrativa fidei C. 1—V 6; drittens (S. 208—240) der zweite Teil oder informativa morum C. V, 7— VI. 10; viertens der Schluß des Briefes (S. 240—248), die conclusio VI 11—18; endlich drei Anhänge, welche spezielle, bedeutende Fragen behandeln nämlich: quaestio chronologica ad II 1 (S. 92—98); doctrina Pauli de fide justificante (S. 98—107); nonnulla de altera D. N. παρουσία (S. 249—257). Auf weiteren nicht mehr numerirten dritthalb Seiten figuriren gleichsam als Inhaltsverzeichniß Theologica dogmata in hac epistola, welche als Abriß der im Galaterbrief enthaltenen paulinischen Theologie gelten können.

Der Kommentar bietet den griechischen Urtext nach Tischendorf's Ausgabe des Kodex Vatikanus vom Jahre 1867 und den Vulgatatext der Klementina. Am Rande werden Varianten nach Sinaitikus, Alexandrinus, Claromontanus, der syrischen Uebersetzung und einigen Vätern angegeben. In der Erklärung schreitet Palmieri vom Wort zum Satz, vom Satz zum ganzen Gedankengang vor, immer bemüht, das Versprechen einzulösen,

[1]) Praef. in comm. ep. ad Gal. [2]) Apg. XV 1—5.

das er in der Einleitung gegeben hat: dem Gedankenzusammenhang und wahren Sinn der Worte des Apostels nachzuspüren. In den historischen und chronologischen Partieen folgt er meist Patrizi, im Grammatisch-philologischen geht er nach Sieffert. Auch Windischmann ist ihm bekannt, Reithmayr scheints nicht. Sonst folgt er den Auslegungen der Väter, wenn nicht ein kontroverser Punkt ihn auf eigene Bahnen führt. Stellen wie II 11 ff. (Tadel des hl. Petrus durch Paulus), III 16, wo die rationalistische Exegese es für über jeden Zweifel erhaben hält, daß der Apostel zweifach irre; ferner III 19 und 20, wo schwere Probleme des Interpreten harren, zeigen einerseits, wie Palmieri ernstlich bemüht ist, den Offenbarungsinhalt herauszuschälen und das von der Kirche vorgelegte Glaubensgut zu schützen, andererseits, daß er keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht, sondern nach allen Seiten hin dieselbe untersucht, um ein selbständiges Urteil zu sprechen und gegebenen Falls auch nach einer neuen Erklärung zu forschen. Allerdings wird aber im letzteren Falle das Schlußresultat auch einigemale in die den Leser wenig tröstende Form eingekleidet: cui haec non placent, aliud congruentius excogitet, oder: donec ergo aliud melius occurrat, licet in ea (sc. explicatione) quiescere[1]). Uebrigens hält dabei Palmieri überall Maß und vermeidet es, Fragen herbeizuziehen, die der Text nicht fordert; während solche, die gleichsam das Fundament des Briefes bilden, eine separate konzise Bearbeitung erfahren, wie dieses der Fall ist mit dem zwischen dem Apostel und den farisäisch gesinnten Judenchristen brennenden Streitobjekte: „durch welches Mittel man die Rechtfertigung von Gott erlange.“ Der Apostel läugnet, daß dieß geschehe durch die „Gesetzes-Werke“ (ἔργα νόμου) und begründet aus der Heilsökonomie des A. T. selbst, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben an Jesus Christus. Palmieri zerlegt die Diskussion (S. 99) in die drei Fragen: welches sind die Gesetzes-Werke, die Paulus in dem Geschäfte der Rechtfertigung von der Würde der Instrumentalursache ausschließt? was ist unter dem rechtfertigenden Glauben zu verstehen? unter welcher Rücksicht wird jenen Gesetzes-Werken die Ursächlichkeit im Heilsgeschäfte abgesprochen? Schließlich bespricht Palmieri noch das Verhältniß der Lehre des heiligen Jakobus zu der vom Heidenapostel entwickelten. Der ganze Exkurs ist bündig und klar, ein Muster logischer Präzision und dogmatischer Genauigkeit.

---

[1]) Vgl. die Erkl. zu V 11 und zu III 20.

Der Kommentar Palmieri's empfiehlt sich sachlich in hohem Grade, wenn er auch sprachlich und stilistisch einige Vernachlässigung an sich trägt, und wer im Studium desselben tiefer geht, wird sich vielfach angeregt fühlen. Durch die gelegentliche Berücksichtigung moderner Irrtümer zeigt er, wie die Grundhäresie unserer Zeit, jenes Streben, von aller positiven Offenbarung abzusehen und auf bloß natürlichen Boden sich zu stellen, vorzüglich durch die paulinische Lehre verurteilt und überwunden wird. Jene Folgerung, die er S. 168 macht, daß es ungereimt sei, nicht Christo sondern Paulus die Abschaffung des mosaischen Gesetzes zuzuschreiben; oder jene Widerlegung eines zweifachen Irrtums der rationalistischen Bibelforscher über die zweite Parusie des Herrn (S. 250) beweisen, daß Palmieri's Kommentar auch den Bedürfnissen der dringlichen Gegenwart entsprechen will.

Nicht ganz unterdrückt seien aber einige Wünsche und Bemerkungen, die sich beim Studium des Palmierischen Kommentars wohl nicht bei dem Rezensenten allein einstellen.

Der Brief an die Galater zeichnet sich unter den paulinischen Sendschreiben in ganz besonderer Weise aus. Die Hoheit des christlichen Gedankens und die Tiefe des apostolischen Affektes verschwistern sich hier wie selten anderswo und stürmisch und voll ergießt sich vom Anfange bis zum Ende der Strom der Paulinischen Rede. Aus göttlich erregtem Innern schreibt der Apostel den irregewordenen Galatern von der Würde und Autorität seines Apostolates, von der Wahrheit seines Evangeliums, von dem Verhältniß der nunmehr abgelaufenen Gesetzes-Zeit zur Zeiten-Fülle in Christo, von dem Wesen der christlichen Freiheit. Dieser tief innerlichen Gedankenbewegung des Apostels gegenüber, welche auf mystischem Untergrund heiligen Zorn, scharfe Ironie, glühende Begeisterung für Christus in wunderbarem Wechsel zur Erscheinung bringt, ist Palmieri's Gedankenentwickelung vielfach zu nüchtern, zu trocken. Ferner: durchsichtig und klar wie nicht leicht ein anderes Buch des N. T. bietet der Brief an die Galater dennoch dunkle Rätsel und schwer zu findende Gedankenübergänge. Wäre es da nicht am Platze, die Abtheilungen des Textes nicht nach den herkömmlichen Kapiteln und Versen unserer Ausgaben zu machen, sondern nach dem Gedankengange des heiligen Auctors? Jeder Abschnitt sollte seine präzise Ueberschrift und orientirende Charakteristik erhalten. Daß mit den nackten Ueberschriften: (S. 1) Pars I. und (S. 208) Pars II. nicht viel gewonnen wird, leuchtet ein. Durch die in den Text des Commentars aufgenommenen kri-

tischen und filologischen Bemerkungen wird dem Leser das Behalten des Zusammenhanges gestört. Zu verwundern ist, daß das Tetragrammaton regelmäßig durch Jahvah statt Jahve transkribiert wird (S. 10; 42). Für die Richtigstellung der Accente in griechischen Wörtern hat keine ordnende Hand eingegriffen (S. 61 u. a.). Manchmal ist die Bedeutung, die in einem Ausdrucke liegt, abgeschwächt, z. B. bei abba ὁ πατήρ (S. 171), wo Palmieri ganz am Platze die Frage stellt, warum dasselbe Wort zweimal gesetzt werde, dann aber nicht weiter eingeht, sondern zur Augustinischen Antwort beifügt: Fortasse nullum est mysterium et graeca vox est interpretatio syriacae prout alias fit in T. N. Aber die richtige Auffassung hätte schon aus Windischmann und Sieffert entnommen werden können. Abba, die von den Aposteln und ersten Christen aus Jesu Mund unzählige Male gehörte Anrede an den himmlischen Vater, wurde in seinem aramäischen Laute mit frommer Scheu in der Urkirche erhalten, und indem die griechisch redenden Christen die Uebertragung in ihre Sprache, ὁ πατήρ hinzufügten, wurde abba ὁ πατήρ eine solenne Formel, welche das lebendige Bewußtsein und Gefühl ihres Kindschafts-Verhältnisses zu Gott verstärkend ausdrückte. Entschieden unwahrscheinlich ist die aus IV 20 und VI 17 im Verein mit der in untergeordneten Handschriften vorkommenden Unterschrift ἀπὸ Ῥώμης versuchte Deduction, Rom und die erste Gefangenschaft des Apostels als Ort und Zeit der Abfassung des Briefes aufzustellen. Jene Unterschrift ist ja selbst nicht ursprünglich, sondern nur Interpretamentum der citirten Stellen. Daß aber der Apostel mit jenen Stellen auf seine erste römische Gefangenschaft anspiele, ist chronologisch unannehmbar[1]). Da der Galaterbrief, abgesehen von der vereinzelten Bestreitung durch Br. Bauer und der neuesten Befehdung durch die Holländer Allard Pierson und dessen Amsterdamer Collegen A. D. Lomann, von Allerwelt, die radikalen Bibelforscher nicht ausgeschlossen, als ächtestes Eigentum des Apostels angesehen wird, so ist die Frage nach der Aechtheit eine minder wichtige und der vierthalb Seiten betragende Exkurs über den Auctor verhältnißmäßig zu lang. Sollte aber die Frage wissenschaftlich behandelt werden, so hätte der aktuelle Stand der holländischen Kritik und die im eigenen Lager erfolgte siegreiche Antikritik durch Rovers, Prins und Scholten eine kurze, abgerundete Darstellung bekommen müssen.

Die gemachten Ausstellungen betreffen, wie man sieht,

---

[1]) Vgl. Windischmann, Erkl. des Br. an die Gal. S. 6.

mehr äußerliche Dinge und beinahe nur Unwesentliches. Der innere wesentliche Werth des Palmierischen Kommentars, die dogmatische Darlegung des Inhalts bleibt davon unberührt. Er trägt zum Verständniß des wundervollen Briefes das Seinige bei und erfüllt den Studirenden mit Bewunderung für den Apostel, der uns in so knappen Zügen einen so tiefen Einblick thun läßt in die Stellung und Aufgabe des israelitischen Volkes, in das Wesen und die Bedeutung des mosaischen Gesetzes, welches seine wahre Vollendung außerhalb des Judentums im Christenthum finden sollte.

Matthias Flunk S. J.

Analekten.

Bibliotheca apostolica Vaticana jussu Leonis XIII. P. M. descripta. 1. Die Einleitungsschrift von de Rossi. Einer der kürzlich unter vorstehendem Titel erschienenen ersten Bände der vatikanischen Kataloge bringt als Einleitung zu dem großen Katalogwerke die Schrift: De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae sedis apostolicae. Commentatio Joannis Baptistae de Rossi. Ex tomo I recensionis Codicum Palatinorum Latinorum Bibl. Vaticanae. Romae, ex typographeo Vaticano 1886. p. 134. 4°. Diese Einleitung hat zwar zum Hauptgegenstande die ältere Geschichte des Archivs und der Bibliothek, aber sie enthält zugleich sehr erwünschte Angaben über den Plan des ganzen Unternehmens und über die Art der Ausführung. Wiewohl Einiges aus der kleineren Schrift des Verf. (La biblioteca della sede ap. 1884) recapitulirend, ist sie doch eine ganz neue Arbeit, ausgezeichnet durch eine große Zahl neuer Aufschlüsse und Winke, würdig der Feder des großen Archäologen und würdig die vielversprechende Publication zu eröffnen. Sie stellt die in den letzten zwei oder drei Jahrhunderten geschehenen Katalogisirungsarbeiten zusammenhängend dar und zeigt, wie die von den beiden Rainaldi begonnenen und im Jahre 1620 bereits 7 Foliobände füllenden „Inventare" der Hdss. der eigentlichen Vaticana immer fortgesetzt wurden, und zwar in so methodischer, einheitlicher Weise, daß sie, durch die letzten Arbeiten de Rossi's auf 13 Bände gebracht und bis cod. 9849 geführt, als geeignete Grundlage der bevorstehenden Veröffentlichungen dienen können. Die anderen mit der eigentlichen Vaticana verbundenen Manuscriptsammlungen haben je ihre besonderen Katalogbände schon seit der Zeit ihrer Erwerbung durch die vaticanische Bibliothek; es sind die Urbinas, die Alexandrina (oder Reginae, von Königin Christina von Schweden), die Ottoboniana und

die Capponiana. Sehr erfreulich ist die Mittheilung de Rossi's, daß auch die vorhandenen älteren Kataloge in die Publication einbezogen werden; sie bilden die Schlüssel zur Geschichte dieser ansehnlichsten Hdss.-Bibliothek der Welt. Nur jene alten Kataloge werden von der päpstlichen Commission, die der Druckunternehmung vorsteht, nicht in Bearbeitung genommen, welche bereits durch andere Gelehrte publicirt oder zum Drucke vorbereitet sind; also die Veröffentlichungen von P. Ehrle, von Wenk, Faucon, Müntz und Favre gehen neben der vaticanischen Publication einher. Erfreulich ist ferner die andere Angabe, daß in den zu druckenden Katalogen der lateinischen Hdss. die kürzeste Form für die Beschreibung jeder Hds. gewählt wird. Damit ist sichere Hoffnung gegeben, daß die umfangreiche Arbeit bewältigt wird. Den nämlichen Weg haben ja auch die Bibliotheken von Wien, München, Oxford und Paris eingeschlagen. Wollte man eine eingehende Auseinandersetzung über jedes Ms. bringen, so wäre die Unternehmung mit demselben unglücklichen Loose bedroht, welches die vaticanische Katalogpublication der beiden Assemani (1756—1759) wegen der zu ausgedehnten Anlage ihres Werkes betroffen hat. Es genügt völlig, jene knappen Vermerke über die einzelnen Mss. zu bringen, welche in solchen Nachschlagewerken jetzt geläufig sind. Dabei ist von der Commission alle Sorgfalt versprochen, um jeden einzelnen noch so kleinen Bestandtheil der Hdss. namhaft zu machen, wenn er anders etwas Selbständiges ist. Ueber die Besonderheiten der verschiedenen Bibliothekbestände und etwa nöthige Abweichungen in der Katalogisirungsmethode sollen sich eigene den betreffenden Katalogbänden beizugebende Abhandlungen aussprechen. Wir beschränken uns deshalb um so lieber jetzt auf einige Bemerkungen über das Gebiet, welchem de Rossi vorzüglich die Einleitungsschrift gewidmet hat, dasjenige der Geschichte von Bibliothek und Archiv seit ihren ersten Anfängen.

In den historischen Theilen dieser Arbeit, welche ihr den Hauptwerth verleihen, bringt de Rossi vermöge seiner seltenen Kenntniß und geschickten Verbindung der Urkunden schon gleich für die älteste Periode, d. h. für die Jahre vor dem konstantinischen Frieden, einen viel ansehnlicheren Stoff zur Bibliotheksgeschichte bei, als man in den bisherigen Schriften über diesen Gegenstand zu finden gewohnt war. Rückschlüsse aus den Zuständen im 4. und 5. Jahrhundert leisten ihm auch hier, wie gewöhnlich bei seiner Methode, ihre Dienste. Nicht erst Papst Julius begann in der Friedenszeit das durch die diokletianische Verfolgung mit seinen Büchern und Urkunden zerstörte Kirchenarchiv neu weiterzuführen; er gab nur für dessen Verwaltung (Notare, Lectoren) besondere Gesetze und scheint den Primicerius der Notare geschaffen und mit einer speciellen Leitung betraut zu haben. Die Einrichtungen des Senats und der Stadtpräfectur in Hinsicht des Archiv- und Notarwesens werden am Sitze der päpstlichen Regierung in gewisser Weise wiederholt. Auch der äußere Glanz fehlt nicht. Papst Damasus schon errichtet (laut einer

bisher nicht recht verstandenen Inschrift) für das „archibum" einen mit Säulenhallen versehenen Anbau bei seiner Laurentiuskirche in der Nähe des Theaters des Pompejus. Archiv und Bibliothek waren miteinander verbunden und blieben es bis unter Paul V. (p. 118.) Wann Archiv und Bibliothek vom damasianischen Bau zum Lateran übertragen wurden, ist nicht klar. Seit dem 7. Jahrhunderte finden wir sie am letzteren Orte. Aber schon früher ist das Archiv, das chartarium ecclesiae Romanae, wie Hieronymus es nennt, oder das scrinium sedis apostolicae, wie der stehende Ausdruck seit dem 5. Jahrhundert lautet, überall bekannt und vielfach in den kirchlichen Schriften angeführt. Sein Hauptschatz waren die Copieen der abgesendeten päpstlichen Schreiben; bis etwa 200 Jahre vor Gregor den Großen läßt sich die Anfertigung und Aufbewahrung dieser Regesta nachweisen. Seit den Anfängen des 7. Jahrhunderts ist auch schon durch Beispiele die Sitte zu belegen, daß besonders wichtige Documente unmittelbar am Petrusgrabe, in der Confession des Heiligen, aufbewahrt wurden. Es ist die Zeit, wo viele fromme und gelehrte Pilger aus den neugegründeten christlichen Reichen im Norden nach Rom zu kommen beginnen. Die Stadt spendet ihnen nicht bloß die Gnaden ihrer Martyrergräber, sondern auch reichliche Samenkörner der Bildung, welche in der fernen Heimath aufgehen. Die große Bibliothek des Heiligen Stuhles theilt in Abschriften gerne ihre Schätze mit, wie denn z. B. Benedict Biscop in England nach seiner fünfmaligen Romreise auf eine Bibliothek blicken konnte, quam de Roma nobilissimam copiosissimamque advexerat (Beda). Der gespendete Reichthum kehrte aber von den fremden Völkern in Büchergaben, die dem hl. Petrus dargebracht wurden, zurück. Mancherlei Beispiele werden vom Verf. angeführt. So weist de Rossi auch mit einer glücklichen Combination zum erstenmale nach, daß der berühmte Bibelcodex Amiatinus der laurentianischen Bibliothek in Florenz ein solches Geschenk an den Heiligen Stuhl war, dargebracht von dem Abte Ceolfrid, welcher seinerseits in Rom biblische Manuscripte und vielleicht eben den Typus für den kalligraphisch ausgestatteten Amiatinus erhalten hatte. Diese Handschrift, im 9. Jahrhundert aus Rom in das Kloster Amiata gebracht, ist die älteste, welche aus dem päpstlichen Büchervorrathe jener Periode bekannt wurde. Die päpstlichen Handschriften, welche in Rom verblieben, wurden nebst den Archivalien in den Geschicken der Stadt dem traurigsten Untergang überantwortet; so ziemlich alle Codices vor dem 11. Jahrhundert, die der ehemaligen Lateranbibliothek angehörten, sind vernichtet; erst von anderen Orten her haben sich in der päpstlichen Bibliothek später wieder Codices höheren Alters angesammelt.

Wann Archiv und Bibliothek vernichtet wurden, kann nicht mit Bestimmtheit angegeben werden. Deusdedit benutzt am Ende des 11. Jahrhunderts noch die Schätze des alten lateranischen Archivs; sie waren wahrscheinlich noch in gutem Zustande. Der herbste Schlag gegen das

Archiv wurde nach de Rossi vermuthlich im 13. Jahrhundert bei den Stadtkämpfen zu Kaiser Friedrichs II. Zeit geführt. Seit Johann VII. besaßen nämlich die Päpste ein Episcopium in der Nähe des alten Forum Romanum beim Titusbogen. In diese später stark befestigten und mit einem Thurme versehenen Bauten wurde an der Grenze des 11. und 12. Jahrhunderts das „Chartarium" übertragen (turris chartularia); die Frangipani aber, welchen der Platz vom Papste übergeben war, fielen unter Friedrich II. zu der Partei des letzteren ab und lieferten den Sinibaldi alles in ihrer Hut Befindliche aus.

Die Cancellaria, kurz vorher von Innocenz III. beim Vatican gegründet, wurde ein Kern, um welchen sich ein neues Archiv ansetzte. Dieses hat uns die gegenwärtig mit Innocenz III. beginnende Reihe von Registra Rom. Pontificum des 13. Jahrhunderts erhalten. Die kommende Zeit des Avignoner Aufenthaltes der Päpste sollte aber neue große Schädigungen sowohl dem Archiv als der Bibliothek bereiten.

Rom. H. Grisar S. J.

Das Naturrecht eine Quelle des Kirchenrechtes[1]. „Jedes Recht, sagt Herr v. Scherer im § 1 seines oben besprochenen Handbuches des Kirchenrechtes, ist ein positives und concretes," und weiter: „dem Begriffe nach stehen Recht und Ethos außer allem Verhältnisse." Beide Sätze sind unhaltbar. Denn mögen wir das Wort Recht im objectiven oder im subjectiven Sinne nehmen, in keinem Falle ist jedes Recht ein positives. Das objective Recht ist eben nichts anderes als das Gesetz, ein positives Gesetz ist aber geradezu undenkbar, wenn es nicht auf dem Fundamentalsatz des Naturrechts beruht: den Geboten der legitimen Autorität muß man gehorchen. Entbehrt dieser Satz der strengen Verpflichtung, ist er kein eigentliches Gesetz, so fehlt jede Brücke um zu einem positiven Gesetz zu gelangen. Nach allen Regeln der Logik kann in der Schlußfolgerung nicht mehr enthalten sein als in den Vordersätzen. Wenn also zu der Thatsache des Befehles der legitimen Autorität, z. B. zu fasten, im Obersatze, nicht als Untersatz das oben erwähnte Gebot des Naturrechts hinzukommt, bleibt „das positive und concrete" Fastengebot als eine unlogische Schlußfolgerung in der Luft hangen. Der Verfasser befindet sich hier auf dem Rechtsgebiete in demselben verhängnißvollen Irrthum, wie seiner Zeit die Traditionalisten in der Philosophie und Theologie. Wenn das Dasein Gottes, die Verpflichtung zur Annahme der Offenbarung durch die bloße Vernunft nicht mit Sicherheit bewiesen werden kann, so ist ein vernünftiger christlicher Glaube geradezu in Frage gestellt. Ganz dasselbe gilt vom positiven Recht ohne die Voraussetzung des Naturrechts. Wir bezweifeln keinen Augenblick, daß sich der Verfasser von denselben edlen Absichten leiten ließ, wie die Traditionalisten; doch

[1]) Vergl. oben S. 338.

der Versuch der historischen Schule jedes Recht zu einem positiven zu machen, muß als vollständig mißlungen bezeichnet werden.

Aber auch nicht jedes subjective Recht (Befugniß) kann als ein positives gelten. Schon die Fähigkeit, positive Rechte zu erwerben, ist doch gewiß nicht selbst schon ein positives Recht. Oder wie kann der erste Vertrag abgeschlossen werden, wenn nicht vor demselben das Recht bestand, Verträge abzuschließen. Oder wird der Verfasser selbst diese Rechtsfähigkeit auf eine Concession der positiven Gesetzgebung zurückführen? Die positive Staatsgesetzgebung ist ganz gewiß nicht die Quelle aller Rechte[1]); denn sehr viele Rechte existiren vor jeder staatlichen Gesetzgebung und ohne ihre Concession, selbst in der rein bürgerlichen Ordnung, wenn wir von den Rechten der Kirche auch ganz absehen. So beruhen das Eigenthums- Vertrags- Erb-Recht nicht auf einer Gewährung der Staatsgewalt, wenn ihr auch die Befugniß nicht bestritten werden soll, den Gebrauch dieser natürlichen Rechte durch weise Gesetze zu ordnen. Noch viel weniger gibt die kirchliche Gesetzgebung alle diese subjectiven Befugnisse, und an die positive göttliche Gesetzgebung kann ebenso wenig gedacht werden. Es bleibt also nichts anderes mehr übrig als das Naturrecht, demgemäß allerdings Gott der letzte Grund alles Rechtes ist. Aber nicht einzig als positiver Gesetzgeber, sondern zunächst als Schöpfer der menschlichen Natur hat er den Menschen gewisse Rechte und Befugnisse selbst unmittelbar verliehen. Gott kann freilich auch positiv bestätigen, was er auf natürlichem Wege durch die Schöpfung bereits vollzogen hat, und er kann an die gegebenen Befugnisse neue positive hinzufügen. Aber alles das hindert den natürlichen Ursprung gewisser Rechte[2]) nicht. Wenn im Syllabus der Satz (67) verworfen wird: Jure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile, so wird damit nicht in Abrede gestellt, dieselbe Unauflösbarkeit der Ehe lasse sich auch aus dem positiven göttlichen Rechte ableiten; allein ebenso bestimmt fordert der Satz des Syllabus

---

[1]) Cf. Syll. 39. Reipublicae status utpote omnium jurium origo et fons, jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

[2]) Das Recht des Papstes ein matrimonium ratum ex causa proportionata zu lösen, läßt sich unmöglich aus dem Naturrecht ableiten, ebensowenig das privilegium Paulinum. Es sind das rein positive Anordnungen Gottes in favorem fidei, wofür man höchstens Congruenzgründe geltend machen kann. Anders liegt die Frage schon bei der von Christus erlaubten Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft im Falle des Ehebruches eines Gatten. Christus gab hier sicher eine positive Entscheidung, die alle Zweifel ausschließt. Doch ist die Annahme nicht verwehrt, Christus habe damit kein absolut neues, rein positives Gesetz gegeben, sondern nur auch positiv festgestellt, was naturrechtlich schon erlaubt ist. (cf. Sanchez, De S. Matrimonii Sacramento, l. X. disp. 3. n. 4).

an diesem Fundamentalrecht der Ehe schon allein wegen des Naturrechts festzuhalten. Daraus ergibt sich auch, wie verkehrt der weitere Satz des Verfassers ist: (§ 3) „Jedes Recht ist vielmehr ein erworbenes und individuelles," und darum ist man vollkommen berechtigt, von angebornen Rechten zu reden.

Nach dem Gesagten ist es nun auch leicht verständlich, weshalb wir oben den andern Satz: „dem Begriffe nach stehen Recht und Ethos außer allem Verhältnisse" als unhaltbar bezeichneten. Das objective Recht auch als Rechtsgesetz im strengsten Sinne des Wortes hat als seine erste und wesentliche Wirkung eine wahre Verpflichtung[1]) und die Verpflichtung gehört doch wohl zum „Ethos". Daß aber die Ursache zu ihrer ersten und wesentlichen Wirkung „außer allem Verhältnisse" stehe, ist philosophisch und juristisch unbegreiflich. Ein subjectives Recht ohne die entsprechende Verpflichtung würde zur inhaltlosen Befugniß degradirt, daher gelten Recht und Pflicht als correlative Begriffe, und diese sollen „außer allem Verhältnisse" stehen!

Manche der bisherigen Ausführungen werden es bereits nahe gelegt haben, daß wir folgende Behauptungen des Verfassers (§ 4. Von den Rechtsquellen) unmöglich unterschreiben können: „Jedes Recht ist eine positive Norm, daher jene Theorien, welche die wie unbewußt im Volke herrschende und treibende Rechtsüberzeugung oder die Meinung einer bestimmten Klasse, des Standes der Juristen (Juristen-Recht) oder die Aufstellungen der Rechtsphilosophen (Naturrecht) als Rechtsquelle erklären, bestenfalls auf Selbsttäuschung beruhen." In diesen Anschauungen ist ein Kern von Wahrheit enthalten; wir hätten nur keine Uebertreibungen gewünscht. Die Rechtsüberzeugung im Volke, die Meinungen der Gelehrten allein können ganz gewiß keine eigentliche Quelle für das positive Recht bilden. Rechtsquelle ist eben nur die gesetzgebende Gewalt, den erwähnten Factoren fehlt aber regelmäßig die Autorität; ja nähme man selbst die freieste demokratische Verfassung an, so reichte die bloße Rechtsüberzeugung im Volke allein noch nicht hin; denn zum Zustandekommen des Gesetzes gehört nebst anderm auch ein Willensakt. Es findet nur unsere Billigung, wenn § 23 die Puchta-Schulte'sche Theorie für das kirchliche Gewohnheitsrecht abgewiesen wird. Aber das Naturrecht überhaupt zu verwerfen und es als „Selbsttäuschung" zu bezeichnen, geht nicht an.

Der Verfasser macht es sich mit dem Beweise für seine Behauptung sehr bequem. In der Anmerkung schreibt er: „Die reiche Mannigfaltigkeit und deshalb Indefinirbarkeit des Naturrechtes zu illustriren, ist unnöthig. Träfe auch nicht zu: quot capita, tot sensus, immerhin mangelte jede Autorität." Eine Definition des Naturrechtes läßt sich schon beim hl. Thomas finden und nicht weniger bei den katholischen Vertretern

[1]) Cf. Suarez, De legib. I. 14.

des Naturrechtes aus neuester Zeit. Mit dem: quot capita, tot sensus muß es nicht weit her sein, da Sch. unter den Theologen „eine erwähnenswerthe Ausnahme" zu nennen weiß, welche mit ihm „das Naturrecht lediglich als ideelle Quelle des Rechts" erklärt. Die Theologen scheinen also noch nicht für das ideelle Naturrecht zu schwärmen, sondern halten an dem wirklichen Naturrecht noch allgemein fest. Ganz derselben Ansicht sind in der Regel auch die katholischen Philosophen und Canonisten. Speciell in Bezug auf Rom können wir den Verfasser versichern, daß man „das Naturrecht als ideelle Quelle" in den päpstlichen Schulen nicht kennt. Die Vernunft ist keine Gesetzgeberin und die autonome Vernunft von Kant ist ein Unding; aber sie kann uns den sichern Beweis erbringen daß gewisse Gesetze, nicht allein Ideale und Principien, von Gott in das Herz des Menschen geschrieben sind, und die göttliche Autorität wird doch wohl zu einem wirklichen Gesetz genügen. Der Einwand ist ferner nicht gestattet: das beziehe sich auf Sittengesetze. Denn eine ganze Reihe eigentlicher Rechtsgesetze sind in besagter Weise von Gott den Menschen gegeben. Oder ist es keine Forderung der äußern Rechtsordnung, daß kein Verbrecher ohne sichere Beweise verurtheilt, daß niemanden vor Gericht die Vertheidigung verwehrt werden darf? Löst der Syllabus (pr. 62) nicht eine Frage des Völkerrechtes? Alle diese Sätze bestehen schon in voller Gesetzeskraft, ehe sie in positive Formen gekleidet werden. Es sind eben Gesetze des Naturrechts. Den Hauptgrund für die Nothwendigkeit und damit für die Existenz des Naturrechts haben wir bereits oben in dessen unbedingter Voraussetzung für jedes positive Recht angegeben; auf die Widerlegung so offenbar falscher Behauptungen noch weiter einzugehen, ist wohl kaum lohnend Nur eine Bemerkung sei uns noch gestattet. Im Syllabus heißt es pr. 56: Morum leges divina haud egent sanctione minimeque opus est, ut humanae leges ad naturae jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant, und pr. 67: Jure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile etc. Ist hier das Wort: naturae jus im Sinne Scherer's und der „erwähnenswerthen Ausnahme unter den Theologen", oder aber im Sinne der römischen Philosophen, Theologen und Canonisten gebraucht?

Mit einem merkwürdigen Satze schließt der Verfasser seine kurzen Ausführungen über das Naturrecht: „Obwohl übrigens das positive Recht die Einrede der Immoralität seiner Satzungen nie gelten ließ, ist die Pflege des ideellen Rechtes (jus poli, entgegen dem jus fori) keineswegs ohne Bedeutung für die Weiterbildung des Rechtes (de lege ferenda)." Wir wollen den letzten Theil dieser Behauptung mit dem jus poli als ideellem Recht auf sich beruhen lassen; aber „das positive Recht" mußte sich schon sehr häufig in der Weltgeschichte „die Einrede der Immoralität" gefallen lassen. Nur die allgemeinen Kirchengesetze sind über die Einrede der Immoralität erhaben, da die Kirche kraft ihrer Unfehlbarkeit keine allgemeinen Disciplinargesetze geben kann, welche etwas gegen Glauben

und gute Sitten enthielten. Anders verhält es sich bei den Staatsgesetzen, denen nicht selten die Makel der Immoralität anhaftet. Damit haben sie aber aufgehört, Gesetze zu sein; denn zu einem Gesetze gehört wesentlich die Verpflichtung, diese kann sich aber nicht auf eine unsittliche Handlung beziehen. Aus dem gleichen Grunde gibt es auch kein subjectives „Recht" zu etwas Unsittlichem, die dem Recht entsprechende Pflicht kann sich eben nicht auf etwas Unsittliches beziehen. Daraus folgt keineswegs, daß man „die Geltung des Rechts" „von dem Urtheile des subjectiven Gewissens" abhängig mache. Denn das falsche, willkürliche, subjective Gewissen kommt hier nicht in Frage. Aber die objectiven Normen der Sittlichkeit, nach welchen auch die Gesetzgeber sich zu richten haben, stehen nach dem allgemeinen und sichern Zeugnisse der Vernunft im offenen Widerspruch mit nicht wenigen positiven Gesetzen. Auch in solchen Fällen den Einspruch der Immoralität gegenüber der sehr fehlbaren staatlichen Gesetzgebung verwerfen, heißt die reinste Gewissenstyrannei predigen. Mit Recht fügt deshalb Cardinal Tarquini seinem Satze: De legum opportunitate aut necessitate competit societati perfectae judicare ac decernere suaque membra judicio suo subjicere die Clausel bei: nisi forte manifeste erroneum sit. Uebrigens besteht für die gegenwärtige Ordnung auch aus einem andern Grunde gar keine Schwierigkeit, da die katholische Kirche und sie allein jene religiöse „Autorität" ist, welche mit Unfehlbarkeit entscheiden kann, ob ein positives Gesetz den Anforderungen der Sittlichkeit entspricht. Wenn man sich mit dem Verfasser S. 54 zu dem Satze versteigt: „Jeder Macht eignet ihr Rechtsgebiet, und können katholische Unterthanen nicht zugeben, daß ein von der kirchlichen Behörde für schlecht oder nichtig erklärtes Staatsgesetz deshalb kein Staatsgesetz sei; jene Erklärung hat vielmehr nur für den kirchlichen Rechtsbereich Geltung und umgekehrt," dann läßt sich freilich mit dem eben erwähnten Princip für den staatlichen Rechtsbereich wenig anfangen.

Auf die weitern (§ 4 S. 9 Anm. 4) ziemlich zusammenhangslosen und mindestens unklaren Sätze wollen wir nicht näher eingehen. Daß es „nicht nur Rechtsgesetze" gibt, war schon längst bekannt[1]); daraus folgt aber für unsere Frage nichts. In einem Kirchenrecht muß ferner doch die Frage nach den wesentlichen Bedingungen eines Gesetzes erörtert werden. Dazu gehört die Verbindlichkeit der Rechtsnormen im Gewissen; deshalb gehört diese Frage ganz gewiß „hierher". Nur wenn „Recht und Ethos außer allem Verhältnisse" stehen, können wir die Ansicht des Verfassers begreifen.

Wenden wir uns nun zum § 21, wo die Lehre von den Quellen des Kirchenrechtes beginnt. Wer die angeführten Aeußerungen des Verfassers über das Naturrecht gelesen hat, wird sich nicht wundern, daß er dasselbe auch als Quelle des Kirchenrechtes verwirft. „Unter Quellen

[1]) Cf. Suarez, De legib. l. III. c. 12.

des Kirchenrechtes, so fängt S. 129 die Darstellung an, versteht man die Entstehungsgründe des Kirchenrechtes im objectiven Sinne". Dazu heißt es in der Note: „das Naturrecht ist weder Haupt- noch Subsidiärquelle . . Als das Naturrecht Mode war, holte man die „Einleitung zum geistl. Recht aus dem Rechte der Natur", so Fleischer, . . und schuf derart ein „natürliches Kirchenrecht", so Steger . . Droste-Hülshoff verwarf dasselbe für das innere Kirchenrecht, postulirte es aber als Basis des äußern Kirchenrechts . . So war es ein Rückschritt, wenn Moy . . das Naturrecht als Entstehungsgrund des Kirchenrechtes feierte. Dessen Werthlosigkeit hat Walter . . klar dargethan, s. auch Schulte . .; abgesehen von letzterem sind jene Canonisten, welche ein besonderes Jus publ. eccl. lehren (s. oben § 18, A. 8) durchwegs Verehrer des Naturrechts."

Wie in vielen andern Controversen liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte. Bis zu einem gewissen Grade können wir dem Verfasser vollkommen beistimmen. Die positive Verfassung der Kirche und die übrigen positiven Einrichtungen in ihrem Organismus lassen sich in ihrer Existenz nicht aus dem Naturrecht ableiten, aber noch viel weniger aus dem Naturrecht bekämpfen. Der Wille Christi des göttlichen Gesetzgebers ist hier für das neue Testament maßgebend[1]). Das ist für uns Katholiken so evident, daß wir insbesondere einen Angriff gegen die katholische Kirchenverfassung und ihre Unabhängigkeit von dem Staate, welcher sich auf sogenannte naturrechtliche Sätze stützt, als philosophischen Schwindel bezeichnen müssen. Mehr hat auch Walter nicht „klar dargethan", und damit hätte sich auch der Verfasser begnügen sollen. Zu diesem weisen Maßhalten wäre er vielleicht noch mehr bestimmt worden, wenn die theologischen Lehren über das, was Christus wirklich neu und positiv als Gesetz verkündigt oder nur als altes Recht von neuem bestätigt hat[2]), eine bessere Verwendung gefunden hätten. Aber das Naturrecht ganz verwerfen und im Kirchenrecht nur positive Rechtsquellen anerkennen, ist über das Ziel hinausgeschossen. Das Naturrecht ist zunächst das nothwendige Fundament für jedes positive Recht, also auch für das Kirchenrecht, wie wir oben nachgewiesen. Wie also das Fundament zum Hause gehört, ebenso wird man auch das Naturrecht zu den Quellen des Kirchenrechtes zählen müssen, wie es von Gratian (c. 7. D. 1.) bis zur Gegenwart[3]) regelmäßig in den katholischen Schulen geschehen ist. Der grundlose Widerspruch einiger Gelehrten wird daran auch in Zukunft wohl nichts ändern. Doch auch direct muß das Naturrecht selbst für das Kirchenrecht als Quelle festgehalten werden. Rechtsquellen sind in der Kirche die competenten Gesetzgeber. Zu diesen gehört nicht

[1]) Cf. Suarez, De leg. l. X. c. 1. et 2. bes. n. 16.
[2]) Cf. Suarez l. c. c. 2.
[3]) Cf. Tarquini, Inst. jur. eccles. publ. p. 118.

der Staat, sondern einzig und allein Gott und die kirchlichen gesetzgebenden Organe. Gott hat nun in doppelter Weise Gesetze gegeben, durch die Stimme der Natur, und durch die positive Offenbarung. Erstere verkündigt uns das Naturrecht; dieses hat aber nicht aufgehört Rechtsquelle zu sein, weil Gott auch noch eine zweite Rechtsquelle geöffnet hat. Vielmehr ist die Kirche diesem von Gott durch die Natur bekundeten Willen gleichfalls unterworfen. Christus gab nur eine bestimmte Summe positiver Gesetze, im Uebrigen ließ er die Bestimmungen des Naturrechtes vollkommen bestehen[1]). Wo immer also positive und neue Gesetze Christi nicht vorliegen, ist man nach wie vor auf das Naturrecht angewiesen. Statt vieler Beispiele seien nur einige Punkte aus dem Eherecht erwähnt. Die Frage über das Hinderniß des Irrthums, der Impotenz rc. ist ohne Zweifel eine kirchenrechtliche. Aus welcher Rechtsquelle werden diese Hindernisse abgeleitet? Beide Hindernisse beruhen sicher nicht auf dem positiven Kirchenrecht; dieses hat das göttliche Recht nur positiv fixirt und verkündigt. Das göttliche Recht, auf dem sie zuletzt beruhen, ist aber eben das Naturrecht, und es wird dem Verfasser nicht gelingen, einzig und allein aus dem positiven Recht dafür einen besonderen Beweis zu erbringen. Mit Recht schreibt daher De Angelis[2]) vom Hindernisse des Irrthums: Est impedimentum intrinsecum contractui et juris naturalis, und von der Impotenz heißt es[3]): Impotentia . . dirimit matrimonium et quidem jure naturae. . Si autem quaeratur, quo jure in casu dirimatur matrimonium, nos contra nonnullos Doctores cum communi Canonistarum et Theologorum sententia tenemus, hoc esse impedimentum juris naturae, ut declarat Sixtus V. in Litteris *Cum frequenter* sub die 27 Junii 1587 per verba: Nos igitur attendentes, quod secundum canonicas sanctiones et naturae rationem, qui frigidae naturae sunt et impotentes, iidem minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur. Dazu Syll. pr. 67. Weil dem Naturrecht als göttlichem Rechte auch der Papst unterworfen ist, so läßt sich dessen Werthlosigkeit besonders für das Dispensationsrecht des Papstes nicht behaupten. Im göttlichen Rechte kann der Papst im allgemeinen nicht dispensiren; läßt sich also ein Ehehinderniß als ein naturrechtliches nachweisen, so ist die Dispensation durch den Papst unmöglich. Bei den Verwandtschaftsgraden tritt dieser Unterschied zwischen dem positiven, rein kirchlichen Verbote und den naturrechtlichen Hindernissen ganz deutlich hervor[4]).

Doch auch unter einem andern Gesichtspunkte bleibt das Naturrecht

---

[1]) Cf. Suarez l. c.

[2]) Praelect. jur. can. l. IV. t. 1. n. 18.

[3]) L. c. l. IV. t. 15. n. 3.

[4]) Cf. Act. S. Sedis XV. 421, wo die Ungiltigkeit eines Legates aus dem „Naturrecht" begründet wird.

Quelle des Kirchenrechts. Ist es nemlich gelungen, aus dem positiven göttlichen Rechte die Existenz einer kirchlichen Institution nachzuweisen, so lassen sich mit Hilfe des Naturrechtes strengverpflichtende kirchenrechtliche Normen ableiten. So z. B. ergibt es sich aus dem Naturrecht, daß auch vor einem kirchlichen Gerichte kein Verbrecher ohne sichern Beweis, kein Angeklagter ohne Vertheidigung verurtheilt werden darf. Die Existenz der kirchlichen Gerichtsbarkeit kann nicht aus dem Naturrecht allein bewiesen werden, sondern es wird dazu eine directe positive Begründung oder die Ableitung aus dem bereits positiv nachgewiesenen Gesetzgebungsrecht erfordert. Die Theologen vereinigen in der Regel beide Formen der Beweisführung, und ebenso schön als bündig thut dies Leo XIII. in der Encyclica Immortale Dei v. 1. Nov. 1885. Steht aber die Existenz der kirchlichen Gerichte fest, so sind sie auch den Satzungen des Naturrechts unterworfen. Christus gab keine positive Gerichtsordnung, und was in der kirchlichen Gerichtsordnung sich findet, beruht auch nicht alles auf menschlichem Rechte.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die Theologen den passendsten Gebrauch von der theoretischen Philosophie machen, wenn sie durch Analogien und Congruenzgründe die Vernünftigkeit der christlichen Dogmen erklären. Ganz dasselbe kann auch im Kirchenrecht mit Hilfe der Rechtsphilosophie geschehen, und wir sehen keinen Grund, weshalb letzteres allein verurtheilt sein soll, der Hilfe der Philosophie zu entrathen. Aber auch aus practischen Gründen kann man das Naturrecht in der Kirche nicht entbehren. Viele Gegner der katholischen Kirche und nicht wenige Staaten erkennen die katholische Kirche als göttliche Stiftung nicht an. In manchen Concordaten wird der Verfasser den ersten und zweiten Artikel des österreichischen Concordats nicht finden, wo von den Rechten der katholischen Kirche und des Papstes die Rede ist: ex Dei ordinatione, ex jure divino. Mit einer solchen Anerkennung wäre der protestantische Summepiscopat in eine fatale Lage gekommen. Immerhin läßt man der katholischen Kirche den Charakter einer anständigen Gesellschaft. Als gemeinschaftlicher Boden bleibt da nichts anderes übrig als das Naturrecht, die natürliche Billigkeit. Diese fordern gewisse Rechte für jede sittliche Gesellschaft, also auch für die katholische Kirche, und last not least das gegebene Wort zu halten. Wir brauchen uns daher gar nicht zu wundern, daß sich unter den Vertheidigern der Rechte der katholischen Kirche noch immer „Verehrer des Naturrechtes" finden.

Zu diesen zählt auch kein Geringerer, als Papst Leo XIII. in seiner Encyclica Immortale Dei vom 1. Nov. 1885, und zwar beruft sich der hl. Vater auf das Naturrecht gerade in jener Frage, in welcher v. Sch. dasselbe vor allem nicht anerkennen will. Die wenn auch „knappe" so doch lichtvolle Auseinandersetzung des von Gott gewollten Verhältnisses der Kirche zum Staate hat unser hl. Vater in der genannten Encyclica aus den „höchsten und unumstößlich feststehenden Grundsätzen" des zwei-

fachen göttlichen Rechtes, des natürlichen und positiven „hergeleitet". Die thetische Darlegung schließt er mit folgenden Worten: Ejusmodi est, quam summatim attigimus, civilis hominum societatis christiana temperatio; et haec non temere neque ad libidinem ficta, sed ex maximis ducta verissimisque principiis, quae ipsa naturali ratione confirmantur. Im apologetischen Theile des apostolischen Rundschreibens wird die Verwerfung der über dieses Verhältniß aufgestellten Irrthümer so motivirt: Ejusmodi de regenda civitate sententias (es handelt sich vorzüglich um die Nichtbeachtung des Rechtes der Kirche in gemischten Sachen, in rebus mixti juris) ipsa naturalis ratio convincit a veritate dissidere plurimum; hujusmodi doctrinas (liberale kirchenpolitische Theorien), quae nec humanae rationi probantur et plurimum habent in civilem disciplinam momenti, romani pontifices . . impune abire nequaquam passi sunt; intelligi debet, in negotiis mixti juris maxime esse secundum naturam itemque secundum Dei consilia, non secessionem alterius potestatis ab altera etc.

Hier sehen wir Leo XIII. den königlichen Weg der wahren Wissenschaft betreten, den der logischen Deduktion aus ganz sichern, unantastbaren Prämissen: einen Weg, den die alten, katholischen Schulen stets gewandelt sind und den wir auch heutzutage noch nicht ohne Gefahr des Irrthums verlassen können. Ambae potestates, sagt der hl. Vater, a providentissimo Deo constitutae sunt: Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.

Die Ordnung beider Gewalten ist von Gott selbst hergestellt. Eine wissenschaftliche Erörterung derselben kann nur aus den unumstößlich feststehenden „höchsten und unbestreitbaren Prinzipien", die Gott dem Menschen in der positiven Offenbarung und in der natürlichen Vernunft gegeben, hergeleitet werden: ex maximis ducta verissimisque principiis, quae ipsa naturali ratione confirmantur. Daß es bei dieser streng wissenschaftlichen Arbeit dem katholischen Rechtslehrer durchaus ferne liegt, die Verfassung und Gewalt der Kirche aus dem Naturrechte als aus ihrer einzigen oder auch nur vorzüglichern Quelle zu eruiren oder zu entwickeln, das ist so selbstverständlich, daß es für den theologisch gebildeten Leser keiner ausdrücklichen Erklärung bedarf. Wenn Cardinal Tarquini und Fürstbischof Aichner, um von andern Autoren zu schweigen, aus Vorsicht und um jedwedem Mißverständnisse beim unkundigen Leser vorzubeugen, dazu noch eigens bemerken, daß ihnen bei Feststellung der Kirchengewalt nicht das Naturrecht, sondern der positive Wille Christi als Hauptquelle gilt, so ist es völlig unbegreiflich, wie H. v. Sch. sie als Gewährsmänner dafür nennen kann, daß „die Grundzüge des natürlichen Gesellschaftsrechtes zugleich das jus fundamentale oder constitutivum der Kirche bilden sollen."

Dem gegenüber will v. Sch. bei Erörterung des Verhältnisses der

Kirche zur Staatsgewalt Nichts von wissenschaftlicher Deduktion aus den von Gott gegebenen Prinzipien wissen. Das Naturrecht ist ihm wie schon gesagt im Allgemeinen weder Haupt- noch Subsidiärquelle (S. 229); dasselbe „als Rechtsquelle erklären, beruht besten Falles auf Selbsttäuschung" (S. 9); „die wenigen dogmatischen Sätze aber, welche hierüber Licht verbreiten, genügen zur Aufstellung einer überall anwendbaren Theorie nicht" (S. 27—28); die Anhänger der alten katholischen Schule werden, um uns eines Ausdruckes des Verfassers zu bedienen, „kurzweg gescholten" als Curialisten, als Vertreter mittelalterlicher Weltanschauung, die den eingetretenen politischen Wandelungen jede Berechtigung absprechen. H. v. Sch. „führt also die Erörterung concret, an der Hand der Geschichte", und legt zu dem Zwecke die verschiedensten, sich nicht selten widersprechenden Systeme in ihrer geschichtlichen Reihenfolge dar. Und zu welchen Resultaten ist er auf seinem Wege gelangt?

Ein sehr gelehrter und für die glückliche Vollendung des Werkes begeisterter Fachmann constatirt mit voller Zustimmung, daß H. v. Sch. „ohne Rücksicht auf frühere Gestaltungen, und unbeeinflußt durch abstracte Theorien an der absoluten Selbstständigkeit beider Gewalten festhält"[1]. Daß dieses Urtheil auf Wahrheit beruhe, erhellt aus mehreren so eben mitgetheilten Stellen des Buches.

Was ist nun aber von diesem Resultat zu halten? Es erweist sich dasselbe als durchaus unannehmbar, und das sowohl vom rein natürlichen als vom positiv-theologischen Standpunkt aus betrachtet; denn es führt mit logischer Nothwendigkeit, sowohl zu einem philosophischen Absurdum, als auch zu einem dogmatischen Irrthum.

Es ist eines der elementarsten Theoreme des philosophischen Gesellschaftsrechtes, daß der adäquate Zweck einer Gesellschaft ihre Natur, ihre Abhängigkeit oder Selbstständigkeit bestimmt, so daß nur jene Gesellschaft absolut selbstständig sein kann, deren adäquater Zweck absolut selbstständig ist[2], d. h. der so seiner selbst wegen und ohne Hinordnung auf einen höheren Zweck angestrebt wird, daß er sich als absolut letztes Ziel des Menschen erweist. Nun kann es aber nur e i n absolut letztes Ziel des Menschen, und somit auch nur e i n e absolut selbstständige Gesellschaft oder Gewalt geben. Z w e i absolut selbstständige Gewalten setzen zwei absolut letzte Ziele des Menschen voraus; das ist aber ein philosophisches Absurdum[3]. Ferner, wer Kirche und Staat für zwei absolut

[1]) Tübinger Theolog. Quartalschrift, 1885, S. 500.

[2]) Nach diesem allgemeinen Grundsatz leitet auch der hl. Vater den Vorrang der Kirche unter allen Gesellschaften aus der höchsten Erhabenheit ihres Zweckes ab: Sicut finis, quo tendit, longe nobilissimus est, ita ejus potestas est omnium nobilissima.

[3]) Cf. *Taparelli,* Saggio teoretico di diritto naturale, nn. 6 sqq.; *Tarquini,* Juris ecclesiastici institutiones, n. 38; *Civiltà Catto-*

selbstständige Gewalten hält, der muß nebst dem gedachten philosophischen Absurdum auch zwei absolut unabhängige Prinzipien annehmen, von denen diese zwei absolut unabhängigen Gewalten ausgehen und in denen sich Alles concentrirt, was sich auf ihre Reiche bezieht: Nonne duo nituntur principia ponere, qui dicunt temporalia spiritualibus non subesse[1])? Das ist aber der reine Dualismus des Manes mit seinen zwei Urwesen, von denen die zwei absolut selbstständigen Reiche sammt ihren Gewalten herrühren: Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo sicut Manichaeus fingat esse principia, quod falsum et haereticum esse judicamus[2]).

Diesen Irrthümern gegenüber lehren die Meister der alten Schule, in Uebereinstimmung mit Leo XIII, daß, so wie es nur ein absolut selbstständiges Prinzip und ein absolut letztes Ziel des Menschen gibt, auch nur eine absolut höchste und absolut selbstständige Gesellschaft und Gewalt geben kann. Kirche und Staat gelten ihnen zwar als zwei höchste Gewalten, jedoch nicht als absolut sondern nur als relativ höchste, in suo ordine, d. h. rücksichtlich aller andern Gesellschaften, die zur nämlichen Ordnung gehören: utraque, sagt der hl. Vater, est in *suo genere* maxima. Wenngleich ihrer Natur nach von einander verschieden und zwei distinkten Ordnungen angehörend, können dieselben jedoch nicht „als völlig disparate Gestaltungen gedacht werden", wie Sch. S. 54 sagt. Ja, weit entfernt völlig disparate Gestaltungen zu sein, dürfen Kirche und Staat trotz ihrer mannigfachen Verschiedenheit nach natürlichem wie positiv göttlichem Rechte in keiner Weise als disparate Gesellschaften gedacht werden. Sie würden dieses sein, wenn einer jeden ein völlig disparates Handeln zukäme, d. h. wenn dieselben in der Verfolgung ihrer Zwecke völlig unabhängig wären, so daß keine von ihnen gehalten wäre, in ihrer Verwaltung und Regierung auf die andere Rücksicht zu nehmen. Nun erfreut sich aber der Staat nicht einer solchen völlig disparaten, unabhängigen Thätigkeit; und zwar deshalb nicht, weil er seinen Angehörigen die irdische Wohlfahrt nicht absolut, einfachhin, an und für sich zu verschaffen hat, d. h. ohne Hinordnung auf das letzte Ziel, das Gott dem irdischen Leben und der zeitlichen Wohlfahrt gesteckt hat. Bei Beschaffung eines Gegenstandes, der seiner Natur nach als Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes dienen muß, kann nicht absolut, d. h. nicht ohne Rücksicht auf den Zweck vorgegangen werden.

---

lica, Condizione della Chiesa a rincontro dello stato, III (Serie XII., vol. XII; pp. 622 sqq.).

[1]) So Bonifaz VIII. in seinem Schreiben an den französischen Clerus v. J. 1302.

[2]) Bonifaz VIII. Bulle Unam sanctam. Extrav. com. de major. et obed. (I., 8).

Diesen Gedanken führt der hl Vater in seiner klassischen Weise also aus: Civilem igitur societatem, communi utilitati ratam, in tuenda prosperitate reipublicae necesse est sic consulere civibus, ut obtinendo adipiscendoque summo illo atque immutabili bono, quod sponte appetunt, non modo nihil importet unquam incommodi, sed omnes quascunque possit, opportunitates afferat. Quarum praecipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandae, cujus officia hominem Deo conjungunt.

Das sind kurz die Gründe, warum wir dem Theoreme des H. v. Sch. von den „völlig disparaten Gestaltungen" gegenüber an der alten auf göttlichem Rechte beruhenden Lehre festhalten und mit dem hl. Vater Leo XIII. bekennen: inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio: quae quidem conjunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur. Qualis autem et quanta ea sit, aliter judicari non potest, nisi respiciendo ad utriusque naturam, habendaque ratione excellentiae et nobilitatis causarum.

Rom. Fr. X. Wernz S. J.

Von dem Ursprunge der bischöflichen Gewalt[1]). Mit manchen Theologen könnte man ganz passend sagen, die bischöfliche Jurisdiction sei remote aus einer göttlichen Verleihung herzuleiten. Immerhin bliebe dann aber noch die Frage zu lösen, wo denn die nächste Ursache, die unmittelbare Quelle der bischöflichen Jurisdiction zu suchen sei; es ist daher eine rein willkürliche Behauptung des Herrn v. Scherer, die Streitfrage sei unglücklich formulirt. Der S. 557 seines Buches beigefügte Satz: „Mag die Antwort wie immer ausfallen" 2c. verräth einen wahren wissenschaftlichen Pessimismus. Zu den „Gestaltungen des positiven historischen Rechtes" gehört auch die Praxis der Gegenwart und der letzten Jahrhunderte, und da erwidern wir Herrn v. Sch. unbedenklich, daß seine Theorie nie im Stande sein wird die thatsächlichen Gestaltungen des historischen Rechtes zu erklären. Nannte ja schon Benedict XIV. die von H. v. Sch. bekämpfte Ansicht für seine Zeit: Rationi et auctoritati conformior[2]). Ob es nun „als ein Glück" oder ein Unglück anzusehen sei, daß man über die Frage in Trient „zu keinem Resultate" gelangte, wollen wir nicht entscheiden; feststeht für uns nur die Thatsache, daß auf dem Concil von Trient aus weisen Gründen die damals schwebende Streitfrage nicht entschieden wurde; denn es galt die katholische Lehre gegen die Protestanten festzustellen, nicht aber solche Controversen zu entscheiden. Auch für die Gegenwart liegt eine dogmatische Definition noch nicht vor. Darin stimmen wir v. Sch. (S. 559) vollkommen bei;

---

[1]) Siehe oben S. 343. — [2]) Bened. XIV., De synodo dioec. l. I. c. 4. n. 2.

aber zwischen einer reinen Streitfrage und einer dogmatischen Entscheidung liegen noch viele Stufen in der Mitte. Wenn schon Benedict XIV. die „curialistische Theorie" rationi et auctoritati conformior fand, so gilt dies noch weit mehr heutzutage, ja nach Benedict XIV. sind die bedeutungsvollen und klaren Aussprüche Pius VI. und zahlreicher Provincialconcilien hinzugekommen. Wir tragen daher kein Bedenken von einer sententia communis et recta zu sprechen, und es scheint uns sehr fraglich, ob der Einspruch v. Sch.'s an dem gegenwärtigen Stande der kirchlichen Wissenschaft und Praxis in dieser Frage etwas ändern wird. Das Gewicht seiner Gründe dürfte einen solchen Umschwung kaum herbeiführen. Ganz unumwunden geben wir zu, daß manche Gründe, welche für die „curialistische" Theorie vorgebracht wurden, wenig oder gar nichts beweisen. Doch das hat keine Bedeutung. Muß man ja selbst bei der Unfehlbarkeit des Papstes zugeben, daß unechte Documente zu ihren Gunsten citirt und unlogische Argumente von einzelnen Gelehrten gebraucht wurden; aber deshalb verlieren das Dogma und die andern Gründe ihre Bedeutung nicht. Sicherlich sind nicht alle Aeußerungen der Alten (S. 557) und die wiederholten in diesem Sinne lautenden Aeußerungen der päpstlichen Erlasse (S. 457) dogmatische Definitionen, oder wie v. Sch. an letzter Stelle sich ausdrückt, „eine canonische Bedeutung kommt (ihnen) nicht zu, d. h. ein Rechtssatz ist darin nicht ausgesprochen". Es geht aber nicht an, derartige Argumente als „hyperbolische Aeußerungen" abzuweisen. Mit der Beweisführung v. Sch.'s wäre man zunächst sehr schlimm daran, wenn es sich darum handelte, aus den hl. Vätern theologische und canonistische Argumente für das Verfassungsrecht der Kirche abzuleiten; denn gar viele hl. Väter waren nicht befugt Rechtssätze aufzustellen. Desgleichen ist es verkehrt, allen päpstlichen Actenstücken selbst der ersten Jahrhunderte, wo die Päpste auch als Kirchenväter allein schon in Betracht kommen, die Beweiskraft abzusprechen, es sei denn daß es sich um einen „Rechtssatz" handle. In dem historischen Theile einer päpstlichen Decretale mag zuweilen ein Ausdruck vorkommen, den man nicht gerade stark urgiren kann; aber es ist ein sehr gefährliches Beginnen, wiederholte päpstliche Aeußerungen, die in officiellen Schreiben angegeben, in immer deutlicherer Weise von den Nachfolgern und von zahlreichen Provincialconcilien wiederholt werden, einfachhin als Hyperbeln zu bezeichnen. Da kann man das Dogma vom Primat selbst in Frage stellen; man hat einfach „hyperbolische Aeußerungen" anzunehmen.

Auf S. 559 citirt v. Sch. selbst aus der Epistola (Pii VI.) episcopo Motulens., Deessemus, 16. Sept. 1788 den Satz: Dignitatem episcopalem . . quae quoad ordinem immediate est a Deo et quoad jurisdictionem ab apostolica sede; dagegen formulirt er S. 457 seine eigene These mit folgenden Worten: „Auf jeden Fall ist die besondere auf göttlichem Rechte beruhende ordentliche Jurisdictionsgewalt der Bischöfe, sowie die Selbständigkeit der Weihegewalt unberührt

aufrecht zu halten." Der Gegensatz zwischen dem Ausspruch des Papstes und dem des Professors ist evident. Der angedeutete Einwand, dieses Schreiben stehe nicht im Bullarium, ist ein canonistisches Strohhalmargument; denn die Echtheit des Actenstückes steht unbedingt fest. Es steht ja gar vieles nicht in den Privatsammlungen des Bullariums. Eine definitio ex cathedra ist der Satz nicht, aber die Päpste pflegen doch in ihren Schreiben nicht wohl Lehren auszusprechen, von denen „auf jeden Fall" das Gegentheil wahr ist, besonders in solchen Schreiben, die mit dieser Frage im Zusammenhange stehen. Zwischen einer definitio ex cathedra und einer sententia falsa liegt nach dogmatischen Grundsätzen noch vieles in der Mitte. Völlig übersieht v. Sch. das Breve desselben Papstes Super soliditate, 28. Nov. 1786, worin der Papst ex professo von den Prärogativen des apostolischen Stuhles handelt und die bodenlos unverschämte Schrift von Eybel verurtheilt. Dort ist die Rede von der cathedra Petri, e qua in reliquas omnes venerandae communionis jura dimanant, von dem Episcopus (romanus) cui non alius Episcopus exaequari valeat, a quo ipsi Episcopi auctoritatem suam recipiant, quemadmodum ipse a Deo supremam suam potestatem accepit. Können diese und noch andere Stellen in demselben Breve einfach als Hyperbeln abgefertigt werden? Haben zahlreiche Provincialconcilien nur Hyperbeln vorgebracht, wenn sie sagen: (A S. Sede) omnium ecclesiarum jura dimanant, . . cui (Petro) claves ceteris communicandas soli commisit (Dei Filius) . . . ut ab eo tanquam spiritualis auctoritatis fonte omnia procedant[1]).

Die Ableitung der bischöflichen Jurisdiction aus der päpstlichen Concession ist zunächst möglich; denn wenn der Papst seinen Legaten eine so umfangreiche Jurisdiction gewähren kann, dann ganz gewiß den Bischöfen eine weniger umfangreiche. Für die Thatsache einer unmittelbaren göttlichen Verleihung bringen die unter sich gespalteten Gegner[2]) keinen Grund vor, der sich nicht ohne Schwierigkeit lösen ließe, insbesondere sind sie gar nicht im Stande einen concreten Act zu bezeichnen, durch welchen Gott die bischöfliche Jurisdiction unmittelbar mittheilte, während die „Curialisten" einfach auf die päpstlichen Confirmationsbullen hinzuweisen brauchen. Diese enthalten ganz offenbar eine Verleihung der bischöflichen Jurisdiction. Denn die Bullen enthalten den Befehl und Auftrag des Papstes an den Bischof, eine bestimmte Diöcese zu leiten und die ausdrückliche Weisung an Clerus und Volk, diesem also bestellten Bischof zu gehorchen. Dadurch entsteht in dem Bischof das Recht zu befehlen, in den Gläubigen die Pflicht zu gehorchen, das Verhältniß des Vorstehers und Untergebenen ist hergestellt, und darin besteht die bischöfliche Jurisdiction. Wie Christus mit dem einfachen Befehl

---

[1]) Cf. Coll. Lac. t. III. 706. 1320. t. IV. 1034. 407. 468. 542. 965.
[2]) Vgl. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat S. 881.

an Petrus: Pasce agnos, pasce oves, nicht durch Ordination diesem den Primat übertrug, so verleihen die Nachfolger des hl. Petrus durch einen ganz ähnlichen Befehl: Pasce agnos den Bischöfen die Jurisdiction über einen Theil der Heerde Christi. Ein noch weiterer göttlicher Befehl ist vollkommen überflüssig und auch nicht nachweisbar. Entia non sunt multiplicanda sine ratione, zumal auch die Tradition und Praxis der Kirche sowie innere Gründe entschieden zu Gunsten der von uns vertretenen Meinung sprechen[1]).

Rom. F. X. Wernz S. J.

Evers' Lutherbiographie. Der vierte nun vollendete Band hat drei, wenn man will, zwei Hauptabschnitte; der erste trägt den Titel: „die Bannbulle", der zweite behandelt den „Reichstag zu Worms 1521, seine Vor- und Nachspiele". Zunächst wird die Amtsniederlegung des Generalvicars der Augustiner-Eremiten Staupitz, das Resultat seiner zweideutigen Stellung, vorgeführt, dann die zu dem famosen Pact von Lichtenburg führende letzte Verhandlung Miltitzens mit dem Wittenberger. Die Entstehung der Bulle Exsurge Domine, ihre Aufnahme in Deutschland, die entscheidende Wendung in Cöln, Huttens und Luthers gemeinsames Vorgehen gegen dieselbe, die Intriguen Capito's am Mainzer Hofe für Luther, das „fromme und schöne Schauspiel" des 10. Decembers in Wittenberg und greifbare Erfolge des Wittenberger „Elias" bilden den weitern Inhalt dieses Abschnitts

Der Schilderung des Reichstags zu Worms geht eine eingehende Darlegung der Politik des den Stuhl Petri damals innehabenden Mediceers Leo X. bis zu dem genannten Tage voraus. Dieser Characteristik liegen die in den Lettere di Principi und in den Manuscritti Torrigiani der Bibliothek von Florenz enthaltenen Correspondenzen Giulio de' Medici's, Bibbiena's u. a., sowie einige im britischen Museum befindliche ungedruckte Originalbriefe des kaiserlichen Gesandten beim Vatican Don Juan Manuel zu Grunde. Auch eine kurze Darstellung der politischen Lage Karls V., insbesondere des spanischen Aufstands, wird gegeben. Diese beiden Excurse schienen zum Verständnis der Vorgänge in Worms nötig zu sein.

---

[1]) Da wir hier nicht eine Abhandlung über diese Frage schreiben wollen, verweisen wir auf die ausgezeichnete Darstellung S. Em. des Cardinals Hergenröther in dem oben citirten Werke S. 865 ff. Ebendaselbst finden sich auch sehr werthvolle Literaturangaben, welche zugleich die Frage beantworten, ob „die Theologen der neugegründeten Gesellschaft Jesu . . . durchweg an der curialistischen Doctrin" festhielten. S. 880 und 881 ist mit Evidenz der Beweis geführt, daß wir es nicht mit einer specifisch jesuitischen Doctrin zu thun haben.

Die Geschichte des Reichstags selbst wird eingeleitet mit den Abmachungen zwischen dem Kaiser und dem sächsischen Kurfürsten in Cöln und auf die Darstellung der lutherschen Frage beschränkt. Es werden die Thätigkeit des Legaten Alexander, dann die ersten Monate des Reichstags, die sächsischen Intriguen, die Schwenkung der kaiserlichen Politik u. s. w. gezeichnet, und zwar auf Grund sowohl der Berichte Aleanders, als auch sächsischer Actenstücke. Des Wittenbergers Treiben bis zur Abreise, dann sein Triumphzug nach Worms beschäftigen die Capitel 6 und 7. Luthers Verhör nach den Acten des Trierschen Officials, die sächsischen Umtriebe zur Verschleppung der Sache, die Vermittlung der Durchführung des Processes durch einen geglückten Schachzug Spalatins bilden den Inhalt des zweiten Hauptabschnittes, welcher mit einer kurzen Geschichte der Entstehung des Wormser Edikts schließt.

Das Resultat der Arbeit kann dahin zusammengefaßt werden, daß der durch die persönliche Festigkeit und Klugheit des jungen Habsburgers gegenüber den vielen Intriguen der sächsischen Diplomatie und eines Theils der Kaiserlichen mühsam erlangte Sieg der kirchlichen Sache auf dem Reichstage nicht verfolgt, der Proceß gegen den Revolutionär und seinen Anhang nicht durchgeführt werden konnte, weil die mediceische Hauspolitik den Kaiser in den Krieg mit Franz I. verwickelte, der ihn von den deutschen Angelegenheiten gänzlich abzog.

An Interesse des behandelten Stoffes steht dieser vierte Band des im besten Sinne des Wortes populären Luther-Werkes von Evers seinen Vorläufern nicht nach. Für den Gehalt der Leistung spricht die gewissenhafte Verwerthung der theilweise erwähnten einschlägigen Quellenliteratur. Hier genüge es, nur noch die fleißige Benützung der Monumenta reformationis lutheranae (1521—1525) von Balan rühmend hervorzuheben und auf die nicht unerheblichen Verbesserungen hinzuweisen, welche dieses Sammelwerk durch Evers erfahren hat. Vgl. S. 101 Am. 3, S. 171 Am. 2, S. 565 Am. 1, S. 588 Am. 1, S. 692 Am. 2, S. 704 Am. 1, S. 713 Am. 4, S. 738 Am 3, S. 739 Am. 1, S. 767 Am. 1, S. 787 Am. 5, S. 790 Am. 1.

Die Darstellung ist getragen von einer in der Natur der Sache begründeten Auffassung und verbindet mit anerkennenswerther Verarbeitung des weitschichtigen Materials die Frische lebensvoller Unmittelbarkeit.

Unter günstigen Umständen wird das Buch in drei Bändchen zum Abschluß geführt, deren nächstes den neuen „Elias" in seiner Stellung zur socialen Revolution, als Klosterstürmer und Klosterbesitzer darstellen und mit seiner fröhlichen Beweibung schließen wird.

E. R.

Die geheimnißvolle Gottesschrift Dan. V 25. Auf eine sinnreiche von Clermont-Ganneau zuerst aufgestellte Erklärung der Worte: Mane, Thekel, Phares macht Nöldeke in Bezold's „Zeitschrift für

Assyriologie und verwandte Gebiete" (Nov. 1886, 4. H.) aufmerksam und stützt dieselbe durch neue sprachliche Gründe. — Im chaldäischen Originaltext lautet der Vers: ud^{e}na kh^{e}thaba di r^{e}šim m^{e}ne m^{e}ne `t^{e}qel ufarsin. Die Vulgata und Theodotion lassen die ominösen Worte unübersetzt, die Septuaginta übersetzt sie; alle drei Uebersetzungen jedoch bringen sie nicht in der Vier- sondern Dreizahl. Die Vulgata: haec est autem scriptura, quae digesta est: Mane, Thecel, Phares. Theodotion: *καὶ αὕτη ἡ γραφὴ ἐντεταγμένη Μανὴ, θεκέλ, φάρες.* Die Septuaginta: *αὕτη ἡ γραφή· Ἠρίθμηται, κατελογίσθη, ἐξῆρται.* Die Frage ist nun, was diese chaldäischen Worte für grammatikalische Formen sind und worin ihre erste, buchstäbliche Bedeutung besteht.

Bisher haben Grammatiker (Kautzsch, Gramm. d. Bibl.-Aram. 1884), Lexikografen (Fürst[8], Gesenius[10]), und Exegeten (Keil, Rohling) in jenen Worten nichts anderes gesehen als passive Partizipien der Grundform. Bei m^{e}ne, m^{e}ne ging diese Erklärung noch an, aber bei t^{e}qel und p^{e}res mußte man sich zur Behauptung versteigen, daß deren abnormes ē des Gleichklanges mit m^{e}ne halber gewählt worden sei. Nöldeke bemerkt dazu mit Recht: „t^{e}qel und p^{e}res (V. 28) hätte man nie als Partizipien ansehen dürfen"; vielmehr sind alle drei „regelmäßige Substantiva im Status absolutus". Dem Buchstaben nach aber bedeuten sie, wie Clermont-Ganneau unzweifelhaft erwies, „Gewichte", nämlich Mine und Sekel und Halbmine. Mine (manä) und Sekel (šäqel) werden auch sonst noch in der heiligen Schrift als Gewichte aufgeführt; für das Substantiv p^{e}res als Bezeichnung der „Halbmine" kann man sich auf den späteren jüdischen Sprachgebrauch berufen, und speziell auf das assyrische Gewicht, dessen Aufschrift von Ganneau sicher als p^{e}res gelesen wurde und wirklich die Hälfte einer kleinen Mine beträgt. Die Uebersetzung der geheimnißvollen Schrift nach dem Wortsinn scheint also wirklich so lauten zu müssen: „Eine Mine, eine Mine, ein Sekel und Halbminen."

Der Grund, warum gerade Namen von Gewichten auf den Kalk der Wand geschrieben wurden, beruht natürlich auf der freien Wahl Gottes, der mitten in das sakrilegische Freudenmahl seine Schrecken senden wollte. Daß aber diese Erklärung mit der ganzen Szenerie und namentlich mit der in den Versen 26, 27, 28 von Daniel gegebenen Deutung sinnig harmonirt, erkennt Jedermann. An die Normen und Wertbestimmungen, welche im Handel bei Kauf und Verkauf gelten, an irdische Gewichtsmaße knüpft die göttliche Strafironie an, schreibt deren Namen auf die weiße Wand und läßt durch den Profeten die tragische Abwägung verkünden, welche an Baltassar und seinem Königthum von dem Allerhöchsten wird vorgenommen werden im Himmel und noch heute Nacht ihre Ausführung auf Erden haben soll.

Matthias Flunk S. J.

Chaignon's Betrachtungen für Priester[1]). P. Peter Chaignon trat, 28 Jahre alt, als Priester in die Gesellschaft Jesu und starb in derselben, 93 Jahre alt (1883). Während mehr als 30 Jahre übte er besonders durch Abhaltung von Priester-Exercitien eine überaus gesegnete Wirksamkeit aus. Die drei ersten Bände seines Werkes schließen sich denn auch enge an die Exercitien des hl. Ignatius an und sind nur eine allerdings weitläufige Entwicklung derselben. Sie geben die erste sogenannte Woche (Bestimmung des Menschen, Sünde, letzte Dinge, Rückkehr zu Gott) in 76, die zweite (Nachfolge Christi) in 79, die dritte (Leiden Christi) in 12, die vierte (Auferstehung Christi 2c.) in 11 Betrachtungen. In der zweiten Woche werden die Begebenheiten aus dem Leben unseres Erlösers (mit Ausnahme der Taufe, des Aufenthaltes in der Wüste und der Berufung der Apostel) absichtlich weggelassen, und dafür werden der Beruf und das Apostolat des Priesters, die für den Priester besonders nothwendigen Tugenden, das Predigtamt, die Verwaltung der Sakramente, die Sorge für die Jugend und für die Kranken eigens und weitläufig behandelt: Gegenstände, welche das Interesse des guten Priesters im höchsten Grade in Anspruch nehmen. In der vierten Woche ist für einige sehr wichtige Gegenstände (Himmel, Jesus als Freund des Priesters, Eucharistie, Vertrauen, geistige Freude, Liebe Gottes und Anderes) nur je eine Betrachtung zu finden. Wenn man indeß bedenkt, daß in diesen Betrachtungen der Gegenstand immer eigens vom Standpunkte der subjektiven Bedürfnisse des Priesters aus aufgefaßt wird, so dürfte die Anordnung nicht mißfallen.

Uebrigens trägt der zweite Theil des Werkes (4. und 5. Band) meistens eben dasjenige nach, was man im ersten etwa vermißt. Dieser schließt sich an das Kirchenjahr an und gibt eine oder mehrere Betrachtungen auf alle Sonn- und die vorzüglichen Festtage und für jeden Tag der Charwoche. Er zerfällt nach der Verschiedenheit der Zeit in drei Abschnitte, von denen jeder sein Proprium de tempore und Proprium de Sanctis hat. Für jeden Tag der Frohnleichnamsoktave ist eine Betrachtung gegeben, so daß dieser Theil im Ganzen 141, das ganze Werk 319 Betrachtungen umfaßt. Erreicht diese Zahl nun auch nicht die der Tage eines Jahres, so kann doch das Buch, abgesehen von Wiederholungen derselben Betrachtung, (welche der hl. Ignatius sehr empfiehlt), selbst einem Priester, welcher täglich seine Betrachtung gewissenhaft anstellt, genügen wegen des reichen Stoffes, der in den meisten dieser Betrachtungen enthalten und entwickelt ist.

---

[1]) Betrachtungen für Priester oder der Priester geheiligt durch die Uebung des Gebetes von P. Chaignon S. J. Mit Autorisation des Verfassers nach der 9. Auflage von Dr. J. C. Mitterrutzner. Dritte genau revidirte Auflage. 8°. I. Band 296 S. II. B. 304 S. III. B. 330 S. IV. B. 350 S. V. B. 339 S. Brixen. Weger. 1884,1885.

Ueber ein Werk, das im Originale mehr als 9 Auflagen, in dieser Uebersetzung von Dr. Mitterrutzner die dritte, in einer andern deutschen Uebersetzung[1]) die fünfte Auflage erlebt hat, darf man ohne Bedenken auch einige Ausstellungen sich erlauben. Uebrigens ist ein allgemeingültiges Urtheil über ein Betrachtungsbuch ein Ding der Unmöglichkeit, weil dessen Beurtheilung zumeist von subjektiven Verhältnissen und von schwer zu bestimmenden Gründen abhängt.

Was mir nun an diesem Werke ganz besonders gefällt, ist der Umstand, daß es eigens „für Priester" geschrieben ist, daher beständig speciell die Bedürfnisse, die Tugenden, das Amt ꝛc. des Priesters vor Augen hat und so den Betrachtenden nöthigt, auf seine besonderen Verhältnisse als Priester Rücksicht zu nehmen. Das gibt dem Buche einen bleibenden und unvergleichlich hohen Werth, um so mehr als die Ausführung genau dem Titel entspricht. Ein solches Buch war ein Bedürfniß, und nun wird dieses wohl gewöhnlich als das beste Betrachtungsbuch für Priester empfohlen. Es hat jedoch (wie ich aus Erfahrung weiß) nicht immer und jeden befriediget. Ist die Uebersetzung daran schuld? Ja und nein. Die Uebersetzung ist sehr sorgfältig und mit großer Sprachgewandtheit ausgeführt. Beide Uebersetzer (denn ich konnte nach Vergleich einiger Betrachtungen keinen merklichen Unterschied entdecken in Bezug auf den Werth der Uebersetzung) haben sich durch ihre Arbeit großes Verdienst erworben. Aber selbst die beste Uebersetzung behält, wenn sie Satz für Satz das Original wiedergibt, wenigstens bei einem Buche dieser Art, immer einen fremdartigen Anstrich, der nicht Jedem zusagt. Wir können hinzufügen, daß das Original selbst nicht Jedem in jeder Hinsicht gefallen mag. Dem Einen wird scheinen, es ahme für ein Betrachtungsbuch zu sehr den Predigerstyl nach, ein Anderer wird häufig die Einfachheit und Salbung vermissen, die ihm an einem andern Betrachtungsbuche z. B. an de Ponte, Spinola ꝛc. besser gefällt, wieder ein Anderer die strenge Ordnung, die Kürze und Symmetrie, wie sie bei Vercruysse-Lohman sich findet. Hie und da fehlt es auch wirklich an Gründlichkeit und Genauigkeit der Bearbeitung. In den Betrachtungen über den Gehorsam z B. wird die eigentliche Tugend des Gehorsams nicht genug von dem allgemeinen Gehorsam oder der Liebe unterschieden. Es ist auch nicht richtig, daß das Versprechen des Gehorsams, welches der neugeweihte Priester ablegt, ein Gelübde sei, und daß dieses Versprechen ein „allgemeines, absolutes ohne einen Schatten von Beschränkung oder Vorbehalt" (II B. 38. Betr.) sei. Es ist nicht ganz richtig, wenn in der folgenden Betrachtung gesagt wird: „Aus ihm (dem Gehorsame), wie aus der Liebe, schöpfen sie (die Werke) ihr ganzes Verdienst." Im Französischen gelten gewisse Uebertreibungen als Rede-

---

[1]) Des Pfarrers H. Lenarz. Trier. Lintz.

schmuck, die wir im Deutschen nicht so leicht hinnehmen, z. B.: „Das ganze (verborgene) Leben des Heilandes war nur eine Kette unaussprechlicher Wunder" — „welch herrlichen Zug lassen diese Augenblicke (nämlich die Zeit der Darbringung des heiligen Meßopfers) in meinem Herzen zurück!" u. dgl.

Aus B. II. 43. Betr. 1. P. könnte man leicht den Schluß ziehen, die schon an sich guten Werke, selbst das Gebet, bedürften noch einer eigenen guten Meinung, damit sie gottgefällig seien, oder eine gute Meinung könne auch ein Werk heiligen, das auf keinen guten Zweck gerichtet ist. Man wird über den wirklichen Sachverhalt nicht klar. In welchem Sinne die gute Meinung erfordert sei, um die Werke, die sonst blos natürliche wären, zu übernatürlichen zu machen, bleibt ebenfalls ganz dunkel. Ueber die hervorragende Stellung, welche die göttliche Tugend der Liebe in dem geistlichen Leben einnimmt, und ihr Verhältniß zu den andern Tugenden, wie über das Wesen der einzelnen Tugenden überhaupt, sind die Begriffe, welche man aus diesem Werke schöpft, nicht bestimmt genug. In welchem Sinne man die geringsten Dinge im geistlichen Leben hochschätzen solle, worin eigentlich der Zustand der Lauigkeit bestehe und andere Punkte werden nicht hinreichend erklärt. Diese Dunkelheit der Begriffe hat aber sowohl für die Betrachtung als für Katechese und Predigt des Priesters große Nachtheile.

Auch der Gebrauch von Fremdwörtern wie: Function, Conversion, Idol, Cult, Deification, Sakrilegium, Intention, Discussion u. a. sollte in einem Betrachtungsbuche möglichst vermieden werden. Der Satz (II. B. 102. Betr.): „Es ist zu spät, daß ich Dich liebe, o Herr!" enthält eine störende Zweideutigkeit oder ist wenigstens nicht deutlich genug. Der Wahlspruch des hl. Ignatius (V. B. S. 203): „Er that Alles zur größten Ehre Gottes" ist nicht gut übersetzt; ebenso ist der Schlußsatz derselben Betrachtung: „und so wie Gott Alles zu unserem größten Heile thut, so werden wir Alles zu seiner größten Ehre thun" — unklar und mißverständlich.

Ungeachtet dieser Mängel bleibt dieses Buch doch immer noch das beste, das in dieser Art für Priester existiert. Ich glaube aber, daß Chaignon's Werk durch eine freiere und gründliche Bearbeitung viel gewinnen würde. Ich würde insbesondere noch rathen, einige von den Betrachtungen, deren Punkte nach „Personen, Worten und Handlungen" unterschieden sind, ganz umzuändern; diese Eintheilung ist für den Betrachtenden nicht immer so bequem wie für den Verfasser[1]).

---

[1]) Recensent hat selbst einige Betrachtungen von Chaignon umgearbeitet, um sie in seinen „Entwürfen zu Betrachtungen", von denen bisher drei Bändchen erschienen sind, zu verwerthen. Da aber diese „Entwürfe" zunächst für Cleriker, und nicht eigens für Priester geschrieben sind, so behält Chaignons Werk immer noch seinen eigenen Leserkreis.

Einige Zusätze wie die kurze Abhandlung über die Betrachtungsmethode, welche dem I. Bande vorausgeht, dann der Anhang zu diesem Bande über die Exercitien und die monatliche „Retraite", das dem V. Bande beigegebene alphabetische Inhaltsverzeichniß u. A. machen das Werk noch brauchbarer. Die Ausstattung dieser dritten Auflage ist schön und zeigt gegen die der ersten desselben Verlages einen bedeutenden Fortschritt. Das Format ist weniger zusagend. Columnentitel fehlen.

Julius Müllendorff S. J.

Das neue Profeßrecht des Deutschen Ritterordens. Die nach den bisherigen Bestimmungen eintretende Feierlichkeit der Gelübde im hohen Deutschen Ritterorden haben wir oben (S. 186) deßhalb so scharf betont, um die in neuester Zeit von Papst Leo XIII. vorgenommene Abänderung des alten Rechtes in ihrer ganzen Bedeutung erscheinen zu lassen. Am 16. März des vorigen Jahres hat nämlich der hl. Vater auf gemeinsames Ansuchen des Hoch- und Deutschmeisters (Erzherzog Wilhelm) und der Großkapitularen des Deutschen Ritterordens, und unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlung der betreffenden Supplik durch Sr. k. k. Ap. Majestät, Franz Joseph I., als obersten Lehensherrn des Ordens[1]), und in gerechter Würdigung des von den

[1]) Diese Allerhöchste Empfehlung mußte dem hl. Vater um so mehr der Beachtung werth erscheinen, als der Orden nur mehr in Oesterreich und zwar durch die Gnade des kaiserlichen Hauses besteht (qui gratia imperatoris adhuc in Austriae imperio manet), und als unmittelbares geistlich-militärisches Lehen des Reiches gilt. „Der deutsche Ritterorden, so heißt es in dem Breve Pius' IX. vom 14. Juli 1871, ist dem kaiserlichen Hause gleichsam einverleibt" (imperiali domui quasi agglutinatus); und „das Hochmeisterthum desselben ist, wie Leo XIII. in dem für den jungen Erzherzog Eugen am 19. Mai 1885 gewährten indultum eligibilitatis (non obstante defectu professionis religiosae) hervorhebt, bekanntermaßen, mit Rücksicht auf die Wohlfahrt und das Ansehen des Ordens, einem kaiserlichen Prinzen reservirt" (neminem latet exploratique exstat argumenti, ad istius militiae decus, auctoritatem, stabilitatemque necnon alia commoda conducere, aliquem ex imperiali Austriae familia eidem ordini militari praeesse). — Diese Verbindung des Ordens mit dem Allerhöchsten Regentenhause ist jedoch nicht als Incorporation aufzufassen, wie es bei der Vereinigung der drei spanischen St. Jakobs-Ritterorden (de spata sive ab ense, de Alcantara, de Calatrava) mit der Krone des Königreiches wirklich der Fall ist. Diese Orden sind in der That durch Papst Hadrian VI. in Form canonischer Incorporation so mit der spanischen Krone vereinigt, daß der jeweilige katholische Besitzer der Krone, gleichviel ob Weib oder

Bittstellern geltend gemachten Umstandes, daß die Profeßritter des Deutschen Ordens dem Communitätsleben gänzlich entzogen sind und fast alle in der österreichischen Armee Kriegsdienste leisten (plerosque istius ordinis equites patriae servitio obstrictos stipendia facere, ejusque rei ergo disjunctos vivere): aus diesen Gründen, sag' ich, hat Leo XIII. aus apostolischer Machtvollkommenheit angeordnet, daß die Profeßritter des Deutschen Ordens von jenem Tag an nicht mehr feierliche Gelübde, sondern bloß einfache, abzulegen haben: unbeschadet jedoch sowohl des bisherigen Charakters des Deutschen Ordens als eines wahren und wirklichen religiösen Ordens, wie auch der frühern Rechte, Privilegien und Pflichten, welche den feierlichen Profeßrittern stets zukamen und annoch zukommen (concedimus, ut hoc futurisque temporibus equites Teutonici ordinis simplicia dumtaxat vota emittant, eademque obtineant jura, privilegia et officia perinde ac si solemnia vota nuncupassent, sarta tamen tectaque ordinis ejusdem natura et religiosa institutione).

Dieses für die künftigen Ritter verliehene päpstliche Indult kann jedoch nicht auf die Priester des Deutschen Ordens ausgedehnt werden (nihil autem innovatum aut immutatum volumus quod ad sacerdotes Teutonici ordinis attinet). An ihren Rechtsverhältnissen ist durch die neueste Bestimmung des hl. Vaters Nichts geändert worden. — Aus dem Wortlaut des päpstlichen Breves erhellt auch, daß der hohe Deutsche Orden durch das neue Profeßrecht weder an seiner Exemtion, noch an seinen alten Rechten auf die ihm pleno jure incorporirten Pfarreien irgend welche Einbuße erlitten hat.

N. Nilles S. J.

Zur Geschichte Irlands. Ireland under the Tudors by Richard Baywell, London, Longmans, 2 Vols, XXIV, 440; XII, 392 p. Der Verfasser dieses Buches, ein irischer Protestant, bemüht sich, eine unparteiische Geschichte der Tudor zu schreiben, und unterscheidet sich gar sehr zu seinem Vortheil von dem englischen Geschichtsbaumeister A. Froude. Sein Stil ist klar, die einschlägige, auch die katholische Literatur und das Quellenmaterial sind sorgfältig benützt, das Urtheil

---

Mann, zugleich auch Supremus praelatus ecclesiasticus der drei genannten Orden ist (Constit. Dum intra, vom 4. Mai 1522; Magn. Bullar. Rom. edit. Luxemb., I, 623—624). — Das Verhältniß des D. O. zum Erlauchten Kaiserhause ist ein ganz anderes. Es beruht einerseits auf dem gemeinrechtlichen Lehensverbande, in welchem der Orden zum Kaiser, als Lehensherrn, steht, und andererseits auf dem besondern Umstand, daß der Orden aus Dankbarkeit gegen das Haus Habsburg, dem allein er seine Forterxistenz verdankt, sich wo möglich einen kaiserlichen Prinzen zum Oberhaupte zu wählen hat.

meist unbefangen und gerecht. Das Werk ist eine tüchtige Vorarbeit für einen zukünftigen Geschichtschreiber, der jedoch in der Beschönigung mancher Gewaltthat, in der allzu milden Beurtheilung Heinrich's VIII. und Elisabeth's unsern Verf. nicht zum Führer nehmen dürfte. Die Geschichte der Kultur und des nationalen Lebens ist zu dürftig ausgefallen, die aber vielleicht der angekündigte 3. Band ergänzen wird.

Weit verdienstlicher ist das Werk von Barry O'Brian, einem protestantischen Advokaten in London, das neben der politischen Geschichte auch sehr wichtige Beiträge zur Kirchengeschichte Irlands liefert: Fifty Years of Concessions to Ireland 1831—1881, by Barry O'Brian, London 1881—1886; VIII, p. 654; VIII, 485 p. Die Darstellung ist ungemein gewandt und spannend, ein einheitlicher Gedanke durchzieht das ganze Buch, der Verfasser schildert die Leiden und Bedrückungen der Katholiken von der Reformationszeit bis herab auf unsere Tage und die Versuche des Volkes, sich Gerechtigkeit zu verschaffen, die nur dazu dienten, seine Ketten schwerer zu machen. Das lehrreichste Kapitel ist jedenfalls das über die Erziehung in Irland, über die schweren Sünden, welche der Staat dabei begangen, einmal dadurch, daß er die Katholiken von jedem Unterrichte ausschloß, und dann dadurch, daß er dem katholischen Volke eine protestantische oder eine glaubenslose Erziehung aufnöthigen wollte. Der Schwerpunkt des Buches aber liegt in der Darstellung der letzten fünfzig Jahre der englischen Mißregierung in Irland. Die Emanzipation der Katholiken konnte Irland unmöglich befriedigen, da sie nur mit Widerwillen und unter den härtesten Bedingungen gewährt wurde: denn gerade die Wähler, welche O'Connell ins Parlament geschickt hatten, verloren ihr Wahlrecht durch das neue Gesetz, das mit der Emanzipationsakte verbunden wurde. Die Emanzipation gab den Katholiken keine Gleichberechtigung mit den Protestanten, keine Erleichterung von den drückenden Lasten, welche sie fast allein zu tragen hatten, keinen Antheil an der Gemeindeverwaltung; Alles blieb beim Alten. Die Katholiken, bei weitem der ärmste Theil der Bevölkerung, hatten fast allein den Zehnten zu entrichten, während die reichen Grundbesitzer und die großen protestantischen Pächter frei waren. Wohl hatten die irischen Prediger mehrmals versucht, auch von dem Wiesenland den Zehnten zu erheben, und die protestantischen Pächter gerichtlich belangt, aber immer vergebens, da die Jury, meist aus Pächtern bestehend, ihre Freunde regelmäßig freisprach. Die Prediger mußten nachgeben, waren dagegen ganz frei in Bedrückung der kleinen katholischen Pächter Wenn man bedenkt, daß die irische Staatskirche nur 800,000 Seelen zählte, welche meist den Reichen oder der Mittelklasse angehörten, daß manche der Prediger in rein katholischen Distrikten lebten, wo außer dem Richter kein einziger Protestant zu finden war, daß diese Prediger durch ihren Fanatismus und ihre Verfolgung der katholischen Priester, ihre Verhöhnung der katholischen Lehren und Gebräuche sich allgemein verhaßt machten, dann darf man sich

nicht wundern, daß die Katholiken, welche unter der Leitung O'Connells ihrer Macht sich bewußt waren, der Erhebung des Zehnten sich widersetzten und auf Abschaffung desselben und Aufhebung der irischen Staatskirche drangen. Leider begriff auch hier die Regierung ihre Aufgabe nicht und ließ die weisen Gesetzvorschläge, welche im Unterhaus angenommen, aber im Oberhaus verworfen worden waren, fallen, um zuletzt durch die Commutation Tithe Akte ihrer Thorheit die Krone aufzusetzen. Da es während der acht Jahre von 1830—1838 trotz Polizei und Soldaten unmöglich geworden war, den Zehnten zu erheben, und da der bewaffnete Widerstand von Seiten der Bauern und die Ausschreitungen der Polizei zu vielem Blutvergießen geführt hatten, wurde beschlossen, daß die Grundbesitzer für die Zahlung des Zehnten verantwortlich sein sollten. Um dieselben für diesen Plan zu gewinnen, wurde ihnen ein Viertel des Zehnten zugesprochen. Dieses Gesetz war eine große Erleichterung für die irische Staatskirche und gewährte ihr eine dreißigjährige Gnadenfrist, bis zur Abschaffung der Staatskirche durch Gladstone 1869. Die Grundbesitzer dagegen verschlimmerten ihre Lage bedeutend, denn der öffentliche Unwille kehrte sich gegen sie als die einzigen Bedrücker des Volkes, als die Urheber dieses neuen Unrechtes. Wäre O'Connells Rath befolgt worden, hätte man die Ueberschüsse, welche nach mäßiger Entschädigung der Staatskirche die Regierung zur Verfügung hatte, für konfessionelle Schulen und zur Erleichterung der Landbevölkerung verwendet, so wäre Irland in dem Grade ein blühendes, reiches Land, als es jetzt arm ist. An Einsicht hat es großen Staatsmännern wie Brougham, Drummond, Gladstone nicht gefehlt, aber sie durften es nicht wagen, dem bigotten englischen Volke die Wahrheit zu sagen, sie mußten oft, um mit ihren Gesetzen durchzudringen, auf die Gefahr von Seite Irlands und die Folgen eines Bürgerkrieges hinweisen. In Folge dessen kamen die Iren zu dem Schlusse, daß auf gütliche Weise sich nichts erreichen lasse, daß man durch Agitation, Aufreizung und andere gewaltthätige Mittel Zugeständnisse von England ertrotzen müsse. Leider wurden die guten Gesetze, welche Gladstone, der größte Wohlthäter Irlands, durchsetzte, nicht immer ausgeführt, und durch die Verkettung so mancher Umstände die Wirkungen der Landakte zum Theil verhindert. Niemand wird dieses Buch aus der Hand legen ohne Bewunderung und Hochachtung für das edle Volk, das trotz aller Bedrückungen und Leiden, trotz aller Anerbietungen von Seite der Regierung, trotz aller Verlockungen zum Abfall, der alten Religion treu blieb und im großen Ganzen sich zu ungesetzlichen Handlungen nicht verleiten ließ. Nach langen Mühen ist es gelungen, alle Klassen des katholischen Volkes dahin zu vereinigen, daß sie bereit sind, dem allgemeinen Interesse das eigene zu opfern. Solche Opferwilligkeit verdient den Sieg, der auch nicht ausbleiben wird[1].

Ditton Hall in England. A. Zimmermann S. J.

[1] Vgl. Stimmen a. M. Laach 1887, 50 ff.

Studien über den hl. Thomas Becket. In dem Leben dieses großen Mannes finden sich so viele Gegensätze, oder richtiger so ganz verschiedene Phasen, daß die ganz entgegengesetzten Urtheile von Forschern ersten Ranges über ihn einigermaßen erklärlich sind. Die von Stubbs und Freeman beliebte Unterscheidung von Kirchenfürsten, die Heilige sind wie der heilige Anselm, und solchen, deren persönlicher Charakter unbescholten ist, die sich aber besonders mit Kirchenpolitik beschäftigen, wie Henry, Bischof von Winchester, und solchen, welche gleich Becket beide Eigenschaften in sich vereinigen wollen, hat zur Klärung der Frage nichts beigetragen. Die von Freeman vor einigen Jahren in der Contemporary Review veröffentlichten, gegen J. A. Froude gerichteten Artikel haben jedenfalls die politischen Verdienste Beckets als Kanzler ins rechte Licht gestellt und die Angriffe und Anklagen, welche man gegen den Kanzler Becket vorbrachte, zurückgewiesen; aber dessen Benehmen als Erzbischof konnte Freeman nicht verstehen, und darum hat er da, wo der hl. Thomas sich wahrhaft groß zeigt, nur Entschuldigungen vorzubringen. Freeman macht die Bemerkung, daß Becket sich allen Verhältnissen anpassen konnte, daß er Allem, was noth that, sich mit ganzer Seele hingab, und findet darin einen Mangel wahrer Größe. Ein anderer Irrthum Freeman's ist die Voraussetzung, daß die Bekehrung eines weltlich gesinnten Mannes nicht eine wahre, volle, daß in seiner Frömmigkeit, in seinem Eifer etwas Gemachtes, Unnatürliches sei. Der Katholik freilich, der an den heiligen Geist und an dessen Leitung der hohen Würdenträger glaubt, findet eine völlige Umwandlung in Bischöfen und Priestern ganz erklärlich, denn sie ist ihm ein Ausfluß und eine Wirkung der Amtsgnade. Freemans Ideal ist die Freiheit der Witenagemots und Gemots, der Versammlungen der alten Sachsen; wer die königliche Macht beschränkt, wie der Klerus that, wer mildere Strafen auferlegt, steht bei ihm in Gunst, denn er ist ein Wohlthäter des Volkes. Das gerade Gegentheil ist J. A. Froude, ein Bewunderer des Despotismus und der Brutalität, der seine englische Geschichte vom Falle Wolseys bis zur Armada geschrieben hat, um die furchtbarsten Ungeheuer von Despotismus, Heinrich und Elisabeth, zu loben. Froude ist ein Parteimann, ein Feind der katholischen Kirche; um diese anzugreifen, ist ihm kein Mittel zu schlecht. Seine Flüchtigkeit, seine Neigung zu übertreiben machen seine Essays über Becket zu einem wahren Zerrbilde, das jedoch, weil es den Vorurtheilen der Protestanten schmeichelt und in glänzendem Stile geschrieben ist, viele Leser findet. Froude ist indeß in so meisterhafter Weise von Freeman widerlegt worden, daß ich auf sein Buch, das übrigens nur die landläufigen Anschuldigungen bringt, nicht weiter eingehen will.

The Life and martyrdom of St. Thomas Becket by John Morris S. J., London 1886, Two Parts, XLII, 632 p. Diese neue und vielfach verbesserte Ausgabe der 1859 erschienenen Biographie des Heiligen ist, wie es sich bei Morris von selbst versteht, sehr sorgfältig gearbeitet; die

Citate sind alle revidirt. Statt der verworrenen und ungenauen Ausgabe der alten Biographien durch Dr. Giles konnte jetzt das ausgezeichnete Werk von Robertson „Materials for the History of Thomas Becket" in der Rolls Series benützt werden. Der Verfasser geht wenig auf Polemik ein und beschränkt sich auf eine schlichte aber bündige Erzählung der Thatsachen meist in den Worten seiner Gewährsmänner. Wir erwähnen hier nur einzelne Punkte, welche von Reuter in Herzogs Real-Encyklopädie (Art. „Becket") unrichtig dargestellt wurden. Reuter gibt zu, daß die scheinbaren Widersprüche in dem Leben Beckets in der Konsequenz seiner Richtung als gelöst erscheinen, daß es historisch nicht nachzuweisen, daß Thomas der Hierarchie im strengen Sinne des Wortes sich feindlich erwies; nimmt aber an, daß der Kanzler, der sein ganzes Leben der Hebung der fürstlichen Autorität zu weihen schien, nicht ohne Rücksicht auf die Zukunft arbeitete. Schade, daß die Voraussetzungen, auf welchen diese weise sein sollenden Kombinationen ruhen, falsch sind. Der Heilige hat seine Politik nie geändert, er war ein Vorkämpfer für die Rechte der Kirche sowohl als Kanzler, als auch vor seiner Erhebung zu dieser Würde, jedoch mit dem Unterschiede, daß er als Freund des Königs, dessen jähzornigen Charakter und Ungestüm er wohl kannte, oft nachgab. Er that dies, weil Widerstand vergeblich war, dann aber auch, weil er hoffte, späterhin den König zu mildern Maßregeln zu stimmen, was ihm auch oft gelang. Thomas konnte denen, welche nicht tiefer sahen, als ein gefügiger Höfling, als ein fröhliches Weltkind erscheinen, im Herzen sehnte er sich vom Hofe und von den Gefahren desselben weg; auch damals schon zeichnete er sich durch Frömmigkeit und sorgfältige Bewahrung der Reinigkeit aus, was ja ausdrücklich von den alten Biographen bezeugt ist. Sein Leben ward nicht plötzlich ein anderes; von einer Verpuppung, in die Thomas sich selbst eingewoben, kann gar nicht die Rede sein, ebenso wenig von einer gänzlichen Veränderung der Grundsätze, sondern einfach von einer tieferen Auffassung seiner neuen Aufgabe als Primas der englischen Kirche, und der Verwirklichung dieses hohen Ideales. Thomas hatte begreiflich wenig Lust, Erzbischof zu werden, da er ganz klar den Konflikt mit dem König vorher sah. Ehrsucht konnte ihn auch nicht bestimmen, durch die Gunst des Königs diese Würde zu erlangen, denn sonst hätte er die Kanzlerwürde beibehalten, die ihm ja weit mehr Einfluß gewährte als seine kirchliche Stellung, und er hätte den Launen des Königs nachgegeben zum Zwecke seiner Machtvergrößerung. Thomas war sicherlich nicht so kurzsichtig, daß er gehofft hätte, den Adel und Klerus in dem Kampf für die Vorrechte der Kirche auf seine Seite zu ziehen, auch nicht so thöricht, sein eigenes Werk, ein starkes Königthum zerstören zu wollen. Vgl. Morris S. 49. Der Streit wurde von Becket nicht gesucht, sondern ihm aufgezwungen, nicht er reizte den König durch seine unbeugsame Hartnäckigkeit, sondern der König, der alle gesetzlichen Schranken niederwerfen wollte, verfolgte in Thomas den Vertheidiger der konstitutionellen Rechte. Den

ersten Anlaß zum Zorne des Königs bot der erfolgreiche Widerstand gegen eine ungesetzliche Abgabe, welche vom König gefordert wurde. „Zwei Schillinge, welche den Sheriffs (Landrichtern) für jede Hufe Landes bezahlt wurden, damit sie die Eigenthümer gegen die Bedrückungen von Unterbeamten beschützen sollten, sollten hinfort an die Staatskirche bezahlt werden." (Stubbs, Constitutional History I. 463 p.) Der despotische König sollte jedoch nur zu bald eine Gelegenheit finden, sich an dem Erzbischofe zu rächen. Es ist bekannt, wie fügsam sich der höhere Klerus dem Könige gegenüber erwies und wie er durch sein dringendes Bitten auch Becket zu dem Versprechen bewog, die Konstitutionen von Clarendon oder richtiger die ererbten Rechte der Krone anzuerkennen. Wie Morris nachweist (p. 133), lagen diese Gesetze nicht schriftlich vor, sondern wurden erst Tags darauf von Richard de Luci und Jocelin de Baillent abgefaßt und dann in der Versammlung zu Clarendon vorgelesen. Man hatte dem Heiligen gesagt, daß der König die ererbten Rechte nicht ausüben wolle, daß dieselben keine bedeutenden Eingriffe in die Rechte der Kirche seien. Nun sollte die Willkür des Königs und die gänzliche Unterordnung der Kirche unter den Staat Gesetzeskraft erhalten. Thomas weigerte sich entschieden, die Urkunde zu untersiegeln und machte sich auch späterhin die heftigsten Vorwürfe, daß er sich zu einem so sündhaften Versprechen herbeigelassen. Er hatte sich zweifellos schwach gezeigt und den Bischöfen und Höflingen Anlaß gegeben, ihn der Inkonsequenz zu beschuldigen; aber gerade diese Nachgiebigkeit dem Drängen seiner Freunde gegenüber beweist auch seine Mäßigung und Friedfertigkeit und rechtfertigt seine scheinbare Hartnäckigkeit bei späteren Friedensversuchen. Die Gegner des Erzbischofs berufen sich noch vielfach auf ein Pamphlet von Gilbert Foliot, Bischof von London. Selbst wenn das Schriftstück ächt wäre (die Aechtheit ist unter andern bezweifelt von Berrington, Henry II. p. 657), fallen die Aeußerungen eines leidenschaftlichen Gegners wie Foliot kaum ins Gewicht, wenn sie nicht durch andere Zeitgenossen bestätigt werden. Thomas wird beschuldigt, die Kanzlerwürde für einige Tausend Mark gekauft zu haben, nach dem Tode Theobald's für seine Wahl zum Erzbischof intriguirt zu haben und gleich von der Normandie nach England gesegelt zu sein. Nun erfolgte aber die Wahl erst ein Jahr nach dem Tode Theobald's. Die Behauptung, daß sich das Kapitel der Wahl des Kanzlers widersetzt habe, ist gleichfalls nur hier zu finden, ebenso die Rede, welche dem Erzbischof in der Versammlung zu Clarendon in den Mund gelegt wird: „Wenn es meines Herrn Wille ist, daß ich falsch schwören soll, so unterwerfe ich mich jetzt, und lade die Schuld eines Meineides auf mich, um es später, so gut es eben geht, zu bereuen." Robertson behauptet, daß die alten Biographien wesentlich dasselbe aussagen, liefert aber den Beweis nicht. Die kurze Charakteristik der ältesten Biographen und Zeitgenossen des Heiligen, welche in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen, ermöglichen es dem Geschichtschreiber, ein wahrheitsgetreues Bild von Becket zu entwerfen

leider hat Morris mehr die religiöse als die politisch-staatliche Seite in dem Leben des hl. Thomas berührt. Auffälligerweise erhalten wir aus einer isländischen Quelle, welche von Magnusson für die Rolls Series herausgegeben wurde, Aufschlüsse über ein Leben des Heiligen durch Robert of Cricklade, Prior von St. Tridesmide, welches der Thomas-Saga als Quelle diente.

Materials for the History of Thomas Becket by J. C. Robertson and J. B. Sheppard 1875—1886. In diesem ausgezeichneten aus sieben Bänden bestehenden Quellenwerke, das auf Kosten der englischen Regierung veröffentlicht wurde, und das nunmehr vollendet vorliegt, finden wir die alten Biographien des Heiligen und die Briefe von und über Becket. Die Inhaltsanzeigen am Ende des sechsten und siebenten Bandes sind sehr genau und orientieren über Alles. Ganz besonders anerkennenswerth ist die Sorgfalt, mit der die beiden Herausgeber (Sheppard's Arbeit beginnt erst mit dem siebenten Band) das Datum der einzelnen Briefe zu ermitteln gesucht haben. Die Ausgabe von Dr. Giles hatte den großen Uebelstand, diesen Punkt ganz vernachlässigt zu haben; zudem wurden die Briefe nach den Namen der Verfasser geordnet, und so aus ihrem Zusammenhang gerissen, manche Briefe, welche auf Becket Bezug haben, wurden gar in ganz andern Bänden abgedruckt. So dankbar wir für die Sammlung sein müssen, so sehr hätten wir gewünscht, daß in den Einleitungen zu den einzelnen Bänden die Eigenthümlichkeiten, die Glaubwürdigkeit, der Stil der Biographen und die Zeit der Abfassung der einzelnen Biographieen bestimmt worden wären, aber gerade hiervon erfahren wir wenig.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Kleinere Mittheilungen. Lecoy de la Marche hat sein bedeutendes Werk über die Predigtweise im Mittelalter, speciell über die französischen Prediger im 13. Jahrh. mit Verbesserungen neu erscheinen lassen. (La Chaire française au moyen âge etc. 2. éd. Paris 1886. Renouard). Das Werk ist zumeist aus Manuscriptstudien hervorgegangen; es stellt sehr viele handschriftliche Predigtbände des MA. aus ganz Frankreich zusammen. Aus den vom Verf. recht vortheilhaft charakterisirten Predigten jener Zeit wird manches neue Licht zur Kenntniß der socialen Zustände gewonnen. Lecoy hält den auch von anderen Ländern giltigen Satz aufrecht, daß die Predigten in der Sprache des Volkes gehalten wurden, wenn sie etwa auch nur in lateinischer Fassung überliefert sind.

— Die Katakomben des h. Eutychius zu Soriano bei Viterbo bilden zugleich mit dem Leben dieses Martyrers den Gegenstand einer lehrreichen und interessanten Studie des Passionisten P. Germano di S. Stanislao zu Rom (Memorie archeol. e crit. sopra gli atti

e il cimitero di S. Eutizio di Ferento ecc. Roma 1886. Cuggiani, 390 p., XI tav. 8°). Das römische Martyrologium verlegt den heiligen Presbyter Eutychius nach dem Ferentinum der Herniker in Latium (15. April). Allein schon früher wurde dargethan, daß dies ein Irrthum ist, welcher aus der Verwechslung von Eutychius mit Zoticus zu Ferentinum in Latium entsprang. Das Ferentinum des h. Eutychius ist vielmehr die untergegangene Stadt in Tuscien, unweit Viterbo (auch Ferentis, dann Ferento), nicht das in Latium liegende jetzige Ferentino. In einer gründlichen Einleitung handelt P. Germano über die Archäologie der ganzen Gegend seit den Zeiten der Römer (Il territorio della via Ferentana). Es sind die Resultate selbständiger an Ort und Stelle durchgeführter Studien, die er hier gibt. Dann folgt als Hauptbestandtheil des Buches eine neue Ausgabe der Akten des Eutychius und der mit seiner Geschichte zusammenhängenden Akten der hh. Gratilianus und Felicissima. Jeder Abschnitt der Akten erhält einen Commentar. Das meiste Neue aber bietet der 3. Theil des fleißigen Buches, nämlich die eingehende Beschreibung des noch einigermaßen erhaltenen Cömeteriums des Heiligen. Kaum war Eutychius als Opfer der Verfolgung zur Zeit des Kaisers Claudianus Gothicus gefallen und von Bischof Dionysius bei Soriano bestattet worden, als sein Leib verehrt zu werden begann und die Gläubigen sich ihre Ruhestätte bei seiner großen Krypta in unterirdischen Gängen auswählten. Bis zum 6. Jahrh. wurde die Krypta, über welche sich nach der Verfolgungszeit eine dreischiffige Kirche erhob, von Pilgern besucht.

— In der Versammlung der Akademie für christl. Archäologie vom 5. Dezember 1886 gab der nämliche P. Germano einen längeren Bericht über wichtige Entdeckungen, die er unter der Kirche seines Ordens zu Rom, S. Giovanni e Paolo auf dem Cölius, gemacht hatte. Er fand dort ornamentirte Räume, welche als Ueberreste des Hauses der genannten Märtyrer anzusehen sind. Zu Ehren der hh. Johannes und Paulus, welche in ihrem eigenen Hause unter Julianus Apostata hingerichtet und begraben wurden, wurde über diesem Hause die schon im 5. Jahrh. vorhandene Kirche des Titulus Pammachii errichtet. Neuere Forschungen des Archäologen ergaben noch, daß ein Kryptoporticus des alten Palastes sich genau zu der Stelle hinzieht, welche durch die Marmorinschrift in der Kirche als der Platz der Enthauptung beider Bekenner bezeichnet wird. Das Bullettino di archeol. crist. wird im kommenden Hefte über den gedachten Vortrag Näheres berichten.

— Unter den Nachkommen der römischen Valerii Publikolä erscheint der Präfekt von Rom Valerius Severus (382) als Christ. Verschiedene andere Mitglieder seines hervorragenden Hauses waren ebenfalls im 4. Jahrh. einflußreiche Bekenner des Glaubens, so z. B. Pinianus, der Gemahl der jüngeren Melania. Künstlerische Ueberreste des Palastes der

Valerier zu Rom fand man wiederholt in den Trümmern des Erasmusklosters gegenüber dem älteren Eingang der Kirche St. Stefano Rotondo auf dem Cölius. De Rossi verleiht in einer Schrift über die christlichen Valerier eine neue Bekräftigung der schon früher aufgestellten Annahme, daß das genannte hohe Geschlecht jenen ihm zugehörigen Palast in die dem h. Erasmus geweihte Stätte des Gebetes und der Buße umgewandelt habe. Es wird im 6. oder zu Anfang des 7. Jahrh. geschehen sein; eine nähere Zeitbestimmung läßt sich nicht geben. Dagegen kann de Rossi von einer Anzahl anderer Glieder jenes Hauses den bestimmten Nachweis ihrer frühen Zugehörigkeit zur Kirche führen, und so der gens Valeria einen der ehrendsten Plätze im altchristlichen Rom vindiciren (Il monastero di S. Erasmo nella casa dei Valerii sul Celio. Roma 1886. Cuggiani. 23 p. 8°.). Diese Abhandlung, welche dem Card. Pitra zu seinem fünfzigjährigen Priesterjubiläum gewidmet ist, erschien auch in der Zeitschr. Studi e documenti di storia e diritto 1886 als Anhang zu einer dort von de Rossi abgedruckten und commentirten älteren Beschreibung von St. Stefano Rotondo durch Gregorio Terribilini. Es sei bemerkt, daß de Rossi gelegentlich der letzteren Publication die Ansichten von Hübsch über die ursprüngliche Anlage dieser christlichen Rundkirche des 5. Jahrh. in mehrfacher Weise berichtigt.

— In die Reihe der Studien über die Cultur des Mittelalters stellt sich ein eben erschienenes Werk von Léon Gautier: Histoire de la poésie liturgique au moyenâge. Les Tropes, I. Paris 1886 Palmé. Mit der reichen Ausbildung der Tropengesänge in der Liturgie hängt der Fortgang der lateinischen Poesie im Mittelalter, die Entfaltung der Musik und der religiösen scenischen Darstellungen zusammen. Die Untersuchungen Gautier's sind eine originale Arbeit und gehen vielfach auf Handschriften zurück. Es werden 40 Tropensammlungen aus Bibliotheken verschiedener Länder besprochen. Man darf nach diesem Anfange eine große Bereicherung unserer Kenntnisse über die liturgische Poesie und ihren Einfluß im MA. von dem ganzen Werke, wenn es vollendet sein wird, erwarten.

— Von zwei in der Kirchengeschichte berühmten Abteien Frankreichs erhalten wir gegenwärtig die vollständigen Urkundenbücher. Die große Sammlung Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny ist bis zum dritten Bande gediehen und das Erscheinen des 4. ist bevorstehend (Paris, Imprimerie nationale). Der Herausgeber, Al. Bruel, hat im 3. Bande 1069 Dokumente vereinigt und zwar nur aus der letzten Zeit des Abtes Majolus († 994) und aus dem Anfang der Abtsregierung des h. Odilo. Natürlich lassen sich aus der Masse dieser Urkunden meist minutiösesten Inhaltes, wie über Gütererwerbungen, Verpachtungen u. dgl., auch für allgemeine Rechts- und Sittengeschichte jener Zeit kostbare Perlen gewinnen, während das Hauptergebniß immerhin der Localhistorie zu Statten

kommt durch Bereicherung des genealogischen, geographischen u. a. Forschungsgebiete. Das Gleiche gilt von dem Cartulaire de l'abbaye de Lérins. Dieses durch H. Moris und E. Blanc herausgegebene Chartularium der den Theologen durch Vincentius von Lerin und sein Commonitorium bekannten Abtei wurde auf dem Boden der alten Abtei gedruckt (St. Honorat de Lérins, imprimerie du monastère; Paris, Champion) und enthält 337 Urkunden, die vom 9. bis 15. Jahrh. reichen.

— Für die Geschichte der jüngst beatificirten Martyrer der englischen Verfolgung im 16. Jahrh. bietet die Regierung Englands, indem sie die Staatspapiere jener Zeit drucken läßt, mit weitherziger Liberalität neue Aufschlüsse. Letzteres geschah z. B. im vorletzten (8.) Bande der „Calendars“ aus der Zeit Heinrich VIII. in Bezug auf die Hinrichtung der Karthäusermönche, des Card. Fisher und des Kanzler More. (Lettres and papers, foreign et domestic of the reign of Henry VIII. London, Longman). In dem neuesten (9.) Bande der Sammlung vereinigt der Herausgeber, Gairdner, viele andere Documente kirchengeschichtlichen Inhaltes, welche die Rohheit der Verfolger und die guten sittlichen Zustände unter der Welt- und Ordensgeistlichkeit des damaligen Englands ins Licht stellen. Die Protokolle der königlichen Visitationskommission werden zum Beweise der Schuldlosigkeit der Verläumdeten an den Anklagen, die theilweise bis heute auf ihnen lasten, verwendet.

— Die Revue des questions hist. 1887 1. H. enthält S. 204 ff. einen vergleichenden Bericht über die beiden letzten deutschen Arbeiten über Hinkmar von Reims, die eine von Heinrich Schrörs (Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften. Freiburg. Herder, 1884), die andere von Max Sdralek (Hinkmar's Kanonistisches Gutachten u. s. w. S. diese Ztschr. 1882. III. S. 562 ff.). Der Verf. des Berichtes, God. Kurth, charakterisirt das umfangreiche und inhaltsvolle Werk von Schrörs als eine Art von Gesammtdarstellung des politischen und religiösen Lebens in den Frankenländern während des 9. Jahrhunderts; das gut angelegte und gut geschriebene Werk, welches sich durch wahre Objektivität hervorthue, lasse eine große Vertrautheit des Verfassers mit den zahlreichen und schwierigen Einzelfragen, welche die Periode Hinkmars dem Forscher darbietet, erkennen; es komme in dem Buche einerseits die Größe und gewaltige Kraft des dargestellten Mannes zur Geltung, der wie wenige seine Zeit beherrscht und beeinflußt habe, andererseits kennzeichne der Verf. nach Billigkeit die ungünstigen Seiten seines Charakters, sein stürmisches und schroffes Wesen. Daß Hinkmar an den in Frage gekommenen Fälschungen keinen Theil habe, werde von Sch. gut bewiesen. In letzterer Hinsicht ist auch eine Recension im Bulletin critique 1885 S. 209 ff. auf Sch.'s Seite getreten; sie spricht

ebenfalls mit großer Anerkennung von dem Werke. Vom obengenannten Buche Sdralek's bemerkt Kurth u. A., es werde darin mit „außergewöhnlichem Eifer" aber mit nicht entsprechendem Erfolge die Behauptung durchgeführt, daß im 9. Jahrh. Ehesachen vor die weltliche, nicht vor die geistliche Gerichtsbarkeit gehört hätten; Schrörs spreche sich historisch und principiell richtiger über die beiden Gerichtsbarkeiten aus. — Mit dieser Notiz gedenkt die Red. nicht sich der Ausführung ihres bisher leider noch nicht realisirbaren Vorhabens zu entziehen, auf das vortreffliche Werk von Schrörs ausführlicher zurückzukommen.

— Den für das Amt des Capitularvicars vom Concil von Trient (XXIV. 16. de reform.) verlangten akademischen Grad saltem in jure canonico betreffend wird von vielen Canonisten (z. B. *Devoti*, Instit. I, 6. 8; Philipps, Lehrb. § 80; *Icard*, Prael. I n. 181; Winkler, Lehrb. § 78) gelehrt, es werde dem gedachten Gesetze auch durch das Doctorat aus der Theologie genüge geleistet. Im Gegensatze zu dieser Behauptung ist aus den Acten des jüngst vor der Congregation des Concils verhandelten Streites über die Gültigkeit der Wahl des Capitularvicars von Tarnów in Galizien zu entnehmen, daß das theologische Doctorat bei der Bestellung des Capitularvicars gar nicht in Betracht kommt; und daß die angezogene Stelle vom rechtmäßig erworbenen akademischen Grade ex utroque jure vel saltem ex jure canonico zu verstehen ist. (Acta S. Sedis XIX. 68—70).

— In dem dritten Hefte der Science Catholique[1]) behandelt Mgr. Lamy das Proto-Evangelium. Er berücksichtigt namentlich die rationalistischen Erklärungsweisen, welche in Gen. II 4b—III 24 keine historische Erzählung, sondern nur eine herrliche Mythe erblicken. Auffallend ist, daß Lamy in III 15 das hebräische haišša für das Weib *κατ' ἐξοχήν* d. h. für Maria, die Mutter des Herrn in sensu literali nimmt und die Beziehung auf Eva ausschließt. Mit dieser Auffassung dürfte er nicht nur die rationalistischen, sondern auch die meisten gläubigen Exegeten der Neuzeit gegen sich haben, insofern letztere gewöhnlich unter dem „Weibe" und deren „Samen" zunächst und zuerst „Eva und deren Nachkommen" verstehen, und nur in sensu mystico die Deutung auf Maria und Christus gelten lassen. Gleichwohl sind die für die direkte messianische Beziehung beigebrachten Gründe, welche sachlich und sprachlich noch vermehrt werden könnten, überaus beachtenswerth.

— Die Februarnummer der Zeitschrift „La Controverse et le Contemporain" beginnt ein seit den siebenziger Jahren in deutschen, italienischen und französischen Zeitschriften und Broschüren viel besprochenes Thema, die Verbrennung der Leichen. Der Verfasser, Dumas S. J.,

[1]) Diese neue Ztschr., von der bis jetzt 4 Hefte vorliegen (Paris et Lyon Delhomme et Briguet), verspricht ein sehr gediegenes Organ zu werden.

beleuchtet die Frage unter dem dreifachen Gesichtspunkte der Geschichte, Gesundheitspflege und Religion. Bemerkenswerth ist die Stellung der großen alten asiatischen Culturvölker gegenüber der Leichenverbrennung.

— Ueber den christlichen Ursprung der Medicin verbreitet sich ein kleines Schriftchen, betitelt Discours sur les Origines Chrétiennes de la Médicine prononcé par M. le Dr. Imbert-Gourbeyre, professeur à l'école de medicine de Clermont-Ferrand. Es liefert eine Art geschichtlich-medizinischen Kommentars zu dem Verse: Honora medicum propter necessitatem: creavit enim illum Altissimus. Der Verfasser betrachtet die medizinische Wissenschaft mit den Augen des Glaubens und bemüht sich von dieser Seite aus ihren Adelstitel, Ursprung, ihre Pflichten, das ganze göttliche Programm derselben bis auf die göttlichen Versprechungen zu entwickeln. In mehreren Entdeckungen und Fortschritten der Medizin glaubt er geradezu ein unmittelbar göttliches Eingreifen wahrnehmen zu können, so besonders in der Verwendung des Giftes als Heilmittel. Interessant ist der in engen Schranken gehaltene Ueberblick über die beiden Epochen der Medizin, die heidnische und die christliche. Die Päpste erscheinen auch auf diesem Gebiete als erste und älteste Wohltäter der Menschheit.

— Vom biblisch-theologischen Standpunkte aus behandelt Fr. Vigouroux in der Zeitschrift La Science Catholique das Thema der Arteinheit des Menschengeschlechtes. Nach einem historischen Ueberblick über die Vertreter des Polygenismus bespricht der Verfasser das Verhältniß der Genesis zur Theorie der Präadamiten, verbreitet sich weiterhin über die Verschiedenheit der Menschenrassen und untersucht dann die Hauptmerkmale, welche den Rassenunterschied begründen.

— Dieselbe Zeitschrift enthält auch eine philosophische Abhandlung des Dominikaners Coconnier über den Unterschied der Menschen- und Thierseele. Es ist eine im Geiste der scholastischen Philosophie mit Berücksichtigung der modernen naturwissenschaftlichen Forschungen geistreich geschriebene Studie, welche zuerst die Existenz einer Seele im Thiere nachweist, dann die wesentliche Verschiedenheit der seelischen Thätigkeiten und folglich auch des diesen Thätigkeiten zu Grunde liegenden Prinzipes bei Thier und Mensch hervorhebt.

— Auch über den Hypnotismus und die hypnotischen Suggestionen, worauf gegenwärtig die allgemeine Aufmerksamkeit sich in gesteigertem Maße richtet, enthält das genannte Journal aus der Hand eines medizinischen Fachmannes, Dr. Guermonprez, lehrreiche Artikel mit Situationszeichnungen. Es ist ein Exposé der bisher wissenschaftlich untersuchten Tatsachen. Bekanntlich hat auch vor Kurzem die Civiltà Catholica die Phänomene des hypnotischen Zustandes besprochen, ebenso

haben die Annales de Philosophie Chrétienne im Jahre 1885 eine Reihe von Artikeln über diesen wichtigen Gegenstand gebracht.

— Paul Allard, der Verfasser der „Geschichte der Christen-Verfolgungen während der beiden ersten Jahrhunderte", begann in der Controverse et le Contemporain (1887) die Darstellung der Christen-Verfolgungen unter Kaiser Aurelian. Der Einleitungsartikel entwirft ein interessantes Bild der Politik und religiösen Anschauung des starren Römers, der die durch das Friedensedikt des Gallienus (J. 259) herbeigeführte Ruhe durch eine kurze aber blutige Hetze von Neuem unterbrach. Allard's Altertumskenntnisse, die sich allerorts kundgeben, verleihen seiner Schilderung einen eigenen Reiz

— Aus Robiou's Hand stammen in den Annales de Philosophie Chrétienne (1886) die Artikel, welche den Gang der religiösen Ideen im Altertum zum Inhalte haben. Bedeutungsvoll sind seine Bemerkungen und begründeten Urtheile über Max Müllers Henotheismus. Bekanntlich hat dieser als Kunstausdruck für die ursprüngliche Form des religiösen Bewußtseins unter den vedischen Indern das Wort Henotheismus geprägt (εἷς, ἑνὸς = „Einer", im Gegensatz zu μόνος = „nur Einer"). Es wäre dies eine Art von Religion, welche weder als Monotheismus noch als Polytheismus gelten könnte, sondern eben, wie Max Müller sich ausdrückt, als ein Glaube und eine Verehrung jener einzelnen Objekte sich darstellte, in welchen der Mensch zuerst die Gegenwart des Uebersinnlichen und des Unendlichen spürte, und die auf ganz natürlichem Wege den Charakter des Uebernatürlichen annahmen, zu Deva's, Asura's, Amartya's, schließlich zu Göttern wurden. Indem der Veda-Inder sich zu einem dieser Götter mit seiner Verehrung wandte und ihm die höchsten Eigenschaften zuschrieb, welche er je nach den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung fassen konnte, und die anderen Götter für eine Zeitlang gleichsam aus dem Auge verlor: so übte er das, was Müller Henotheismus nennt. Robiou macht aufmerksam, daß die vedischen Hymnen keineswegs primitiv sind. ein spontaner Ausdruck des religiösen Gefühles, wie Müller will, daß auch dort der Naturalismus besonders in der ältesten Periode nur einen sekundären Platz behaupte; daß der Henotheismus nicht die ursprüngliche Form des religiösen Bewußtsein, sondern ein sich widersprechendes Ding ist.

— Die Verlagshandlung Lethielleux in Paris veranstaltet eine neue, dem Cardinal Pecci gewidmete Ausgabe der theologischen Summa des hl. Thomas. Der erste bis jetzt vorliegende Band verdient alles Lob. Das Format ist handlich (8°. max.), Druck und Ausstattung recht gut, die Correctheit nahezu tadellos, der Preis mäßig (alle 4 Bde 50 fr.); von den verschiedenen Lesarten sind nur die aufgenommen, welche für den Leser irgendwelchen Nutzen haben. Der Löwener Doctor Augustin Hunnäus († 1578) hat den wesentlichen Inhalt eines jeden Artikels der

Summa in einen kurzen Satz (conclusio) zusammengefaßt. Diese conclusiones des A. Hunnäus werden in den meisten Ausgaben entweder an der Spitze des Artikels oder in der Mitte desselben, unmittelbar vor dem corpus articuli, abgedruckt. Unsere Ausgabe hat diese Zusätze des Hunnäus ganz gestrichen, und läßt dafür in jedem Artikel durch markirten Fettdruck jenen Satz hervortreten, welcher den Hauptinhalt des Artikels ausspricht. Die den meisten Artikeln beigefügten Anmerkungen sind zwar kurz, aber recht inhaltreich. Sie enthalten keine Erklärung der thomistischen Terminologie, sondern bestimmen, meist durch eine historische Ueberschau, die bis in die jüngste Zeit sich erstreckt, den Stand der Frage, geben genau die theologische Gewißheit des vom hl. Thomas vorgetragenen Lehrsatzes an und machen in knappen Literaturangaben einige der besten Autoren namhaft, welche dieselbe Lehre ausführlicher behandeln. Es ist ein Vorzug dieser Anmerkungen, daß sie nicht die Anschauungen einer bestimmten Schule in den Text des hl. Lehrers hineintragen.

— Durch eine für die Geschichte des Bibeltextes, speciell des Codex Amiatinus hochinteressante Entdeckung, die in jüngster Zeit in England gemacht wurde, ist de Rossi's oben (S. 337) erwähnte „glückliche Combination" über Ceolfrid als den Urheber des genannten Codex glänzend bestätigt worden. Die Widmungsverse auf der Rückseite des ersten Blattes haben jetzt, nach Radierung des ursprünglichen Textes an den hier cursiv gedruckten Stellen, folgenden Wortlaut: Co*enobium* ad eximii merito venerabile *Salvatoris*, | Quem caput ecclesiae dedicat alta fides, | *Petrus Longobardorum* extremis de finibus abbas | Devoti affectus pignora mitto mei, | Meque meosque optans tanti inter gaudia patris | In coelis memorem semper habere locum. Die ersten Versuche zur Herstellung des ausradierten Textes machte Bandini (s. *Tischendorf*, Nov. Test. ex Cod. Amiat. pp. VIII. sqq.), indem er den vor Leviticus stehenden Namen eines früheren Schreibers des Codex, *ΣΕΡΒΑΝΔΟΣ*, zugleich für den des Donator hielt, und die beiden Verse so verbesserte: Co*lmen* [culmen] ad eximii merito venerabile *Petri* . . *Servandus Latii* extr. de fin. abbas. Diese Lesung erklärte zwar Tischendorf für die einzig richtige Restitution des früheren Textes; und man datierte mit Hinblick auf Servandus, einen Schüler des hl. Benedict, die Hds. aus der Mitte des 6. Jahrhunderts. Aber de Rossi hielt die Bibel-Hds., welche Abt Ceolfrid nach Beda's Erzählung dem P. Gregor II. zum Geschenke machte, für identisch mit dem Cod. Amiat. und las den dritten Vers so: *Ceolfridus Britonum* . . (wofür S. Berger, nach Bull. crit. VII. 323 (1886) cf. VIII. 115 (1887), mit Recht die Lesung *Ceolfridus Anglorum* vorschlug. Nun wird in The Academy Febr. 26, cf. Febr. 12. March 5., auf zwei bis jetzt übersehene Stellen einer schon 1841 und 1843 publicierten anonymen Biographie Ceolfrid's aufmerksam gemacht, woraus sich nach Hort's ausgezeichneter Untersuchung, außer anderen mehr oder weniger sicheren Resultaten, ergiebt, 1) daß der Amiatinus zweifellos identisch ist mit der von Ceolfrid an St. Peter geschenkten Bibel, 2) daß er ohne Zweifel in einem der Zwillingsklöster Ceolfrid's Wearmouth und Jarrow zwischen 690—716 angefertigt ist, 3) daß der ursprüngliche Text der Dedication folgendermassen lautete: (v. 1.) Co*rpus* . . *Petri* . . (v. 3.) *Ceolfridus Anglorum* extr. de finibus abbas.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 31. 1887. Innsbruck, 16. März.

Bei der Redaction eingelaufen seit 10. Dez. 1886:

Accessus et Recessus altaris s. preces a sacerdotibus ante et post Missam dicendae. Ed. 2. 18°. IV, 158 p. Friburgi Brisg. 1886. Herder. M. —.80.

Akademie, Christliche: 1886, 12; 1887, 1. 2.

Baut, Nic. Joseph, Grundzüge der Christlichen Apologetik. 8°. VIII, 152 S. Mainz 1887. Frz Kirchheim. M. 2. -

Bonavenia, Giuseppe, S. J., Raccolta di memorie intorno alla vita dell' Emo Cardinale Giov. Batt. Franzelin S. J. 8°. 62 p. Roma 1887. Tip. poligl. della S. C. di Propag. Fide.

Bröckelmann, Dr. Aug., Betrachtungen, Gebete und Gesänge zum Gebrauche beim 40stündigen Gebete 16°. 80 S. Warendorf 1887. J. Schnell'sche Buchhdlg (C. Leopold). M. —.30.

Bulletin critique: 1886, 24; 1887, 1—5.

Bulletin eccl. de Strasbourg: 1886, 12; 1887, 1. 2.

Centralblatt, Oesterreichisches Literarisches: 1886, 12. 13; 1887, 1—5.

Colombière, P. Claudius de la, S. J., Betrachtgen üb. das Leiden U. H. J. Chr. A. d. Franz. 16°. 112 S. Paderborn 1887. Bonifacius-Druckerei. M. —.90.

Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus: 1886, 24; 1887, 1—5; „Augustinus": 1886, 14; 1887, 1—3.

Crets, Gummarus Jos., Ord. Praem., De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica quam cum subjectis thesibus . . pro gradu doctoris s. Theol. . consequendo propugn. 8°. XII, 354 p. Lovanii 1886. Typ. Vanlinhout.

Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. The Teaching of the twelve Apostles. With introduction, translation, notes, and illustrative passages. Ed. by H. de Romestin. 2. Ed. 16°. XII, 118 p. Oxford 1885. Parker and Co.

Divus Thomas III, 1—12.

Ferretti, Aug., S. J., Institutiones philosophiae moralis. Vol. I. (Philos. moralis *generalis*.) 8°. XIV, 488 p. Romae 1887. Typ. Marii Armanni.

---

*) S. die Note im 1. Hefte S. 205.

Fleischlin, Bernhard, Das Stift St. Maria zu St. Urban S. O. Cist. Predigt .. in der ehem. Abteikirche St. Urban .. Als Beilage: Histor. Notizen zur Gesch. der Abtei. 8°. 56 S. Luzern 1887. J. Schill.

Germano di S. Stanislao (sac. Passionista), Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti e il cimiterio di S. Eutizio Ferentino, precedute da brevi notizie sul territorio dell' antica Via Ferentina. 8°. 390 p. e 11 tavole. Roma 1886. Cuggiani.

Gihr, Dr. Nik., Die Sequenzen des röm. Meßbuches dogmatisch u. ascetisch erklärt. Nebst einer Abh. über die Schmerzen Mariä. Mit 5 Bildern. (Theol. Biblioth. II. Serie.) gr. 8°. VIII, 548 S. Freibg i/B. 1887. Herder. br. M. 6.—; geb. M. 7.75.

Hagemann, Dr. Georg, Logik und Noetik. Ein Leitfaden f. akad. Vorlesgen u. z. Selbstunterrichte. 5., durchgesehene u. verm. A. (Elemente der Philos. I.) gr. 8°. X, 214 S. Freibg i/B. 1887. Herder. M. 2.80.

Handweiser, Literarischer, von Münster: 1886, 22—24; 1887, 1—4.

Hausherr, M., S. J., Compendium Ceremoniarum sacerdoti et ministris sacris observandarum in s. ministerio. Ed. 2. emend. et aucta. 12°. XVI, 186 p. Friburgi Brisg. 1887. Herder. M. 1.50.

Henle, Dr. Frz A., Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser. Ein Beitrag zur Einl. in den Kolosserbrief. gr. 8°. VIII, 94 S. München 1887. Stahl sen.

Die Hirtentasche: 1886, 12; 1887, 1.

Horae diurnae Breviarii Rom. ex decr. Ss. Conc. Trid. restituti S. Pii V. Pont. Max. jussu ed. Clementis VIII. Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recogn. Editio typica. 24°. 35, 544, [304] p. Ratisbonae, 1887. Pustet. ungeb. M. 2.40.

Hurter, H., S. J., Nomenclator literarius rec. theol. cathol. .. T. III: Theologiae cath. seculum III. post celebratum Concil. Trid. (1764—1869). 8°. 1286 p. Oenip. 1886. Wagner.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft: 1.

Kirchenblatt, Salzburger: 1886. 49—52; 1887, 1—9.

Küchler, Anton, Chronik von Kerns. S. A. aus dem Obwaldner Volksfreund. 24°. 204 S. Sarnen 1887. Druck von Jos. Müller.

Lauterborn, J., Das kirchliche Brautexamen. Eine Konferenz-Arbeit. . 16°. 64 S. Paderborn 1887. Bonifazius-Druckerei. M. —.60.

Liberatore, P. Matteo, S. J., Del diritto pubblico ecclesiastico. 8°. VI. 484 p. Prato 1887. Tipogr. Giacchetti, Fil. e Co.

Lierheimer, P. Bernardus M., O. S. B., Gnade und Sakramente. Kanzelvorträge. 8°. XXIV, 460 S. Regensburg 1887. Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz.

Loeffler, Dr. Eduard, Die Weihe der heiligen Oele. Historisch u. liturgisch beleuchtet und erklärt. 8°. 192 S. Mainz 1886. Frz Kirchheim.

Mach, Fr. J., Die Willensfreiheit des Menschen. 8°. X, 274 S. Paderborn und Münster 1887. Ferd. Schöningh. M. 3.60.

Majocchi, Rod., Papa Liberio ed il codice epigrafico già Corbejese ora di Pietroburgo. Estr. dal periodico di Milano *La Scuola cattolica.* 8°. 24 p. Milano 1886. Ghezzi.

Maurer, Joseph, Card. Leopold Graf Kollonitsch, Primas von Ungarn. Sein Leben und sein Wirken. Zumeist nach archivalischen Quellen. Mit dem Porträte des Card. 8°. XVI, 576 S Innsbruck 1887. Fel. Rauch. fl. 3.— (M. 6.—).

Mencacci, Paolo, Memorie documentate per la storia della rivoluzione italiana. 2 voll. 8°. 392, 320 p. Roma 1879. 86. Armanni.

Nilles, Nicol., S. J., Varia pietatis exercitia erga Ss. Cor Jesu cum instructionibus in usum jun. clericorum, ex lib. de festis utr. Ss. Cordis exscr. 16°. IV, 104 p. Oeniponte 1886. Fel. Rauch. M. —.30, partienweise billiger.

Nock, Frz Jos., O. S. B., Leben der Dienerin Gottes M. Anna Josepha a Jesu Lindmayr, Carmelitin zu München. Nach auth. Quellen. Umgearb. 2. Aufl. 8°. XVI, 688 S. Regensburg 1887. Pustet. M. 5.—

Opuscula Ss. Patrum selecta. Ed. et comm. auxit H. Hurter S. J. Series II. t. 3: *Johannis Cassiani* Collationes XXIV. 8°. min. IV, 830 p. Oeniponte 1887. Wagner.

Orlando, Giuseppe, S. J., Onofrio Panvinio sepolto nella chiesa di S. Agostino in Palermo. (Estr. dall' *Archivio Storico Sicil.*) 2. ed. 16°. 20 p. Palermo 1887. Tip. Tamburello.

Palomes, Antonio, Appendice all' opusculo *Re Guglielmo I e le monete di cuojo* 8°. 80 p. Palermo 1887. Armonia.

Pettenegg. Ed. Gaston Graf von, Die Urkunden des Deutsch-Ordens-Centralarchives zu Wien. In Regesten-Form hg. mit Genehmigg Sr. k. u. k. Hoheit des . . Erzh. Wilhelm . . I. Bd (1170—1809). gr. 8°. XXXVI, 742 S. Prag u. Leipzig 1887. F. Tempsky & G. Freytag.

Pierling, Paul, S. J., Bathory et Possevino. Documents inédits sur les rapports du S.-Siège avec les Slaves publiés et annotés. gr. 8°. 260 p. Paris 1887. E. Leroux.

Polybiblion, p. litt. XXIV, 6. XXV, 1. 2; p. techn. XII, 12. XIII, 1. 2.

Der Prediger und Katechet. Eine prakt. kath. Monatschr. bes. für Prediger u. Katecheten . . Hg. von L. Mehler u. J. Zollner, fortges. von Dr. Frz Klasen. 37. Jahrg. 1887. Maiheft. 8°. S. 267—362. Regensburg. Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz. à Jahrg. (= 12 Hefte) M. 5.75.

Quartalschrift, Theologische, von Tübingen: 1887, 1.

Quartalschrift, Theol.-praktische, von Linz: 1887, 1.

Rambure, L., Pierre d'Ailly et ses historiens (Extr. de la *Revue des Sciences eccl.*). 8°. 40 p. Amiens 1887. Rousseau-Leroq.

Revue de l'Église Grecque-Unie: 1886, 12; 1887, 1. 2.

Rösler, P. Augustin, C. ss. R., Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag z. Kirchen- u. Dogmengesch. des 4. u. 5. Jahrh. Mit Titelbild: Die Huldigung der Magier, aus den röm. Katakomben, nach Liell. gr. 8°. XVI, 486 S. Freiburg i. B. 1886. Herder. M. 7.—

Rossi, G. B. Comm. de, Il monastero di S. Erasmo nella casa dei Valerii sul Celio. (Joanni B. Cardinali Pitra . . natale L. initi sacerdotii celebranti . .) 8°. 24 p. Roma 1886. Cuggiani.

— —, La basilica di S. Stefano Rotondo e il monistero di S. Erasmo



e la casa dei Valerii sul Celio. Estr. dal periodico *Studi e documenti di Storia e diritto*, *Anno VII*. Roma 1886. Tip. Vaticana.

Lit. Rundschau 1887, 1— 3.

Savio, Fed., Studi storici sul marchese Guglielmo III. di Monferrato ed i suoi figli. Con monumenti inediti. 8°. 180 p. Torino 1885. Bocca.

— —, Il marchese Bonifacio Del Vasto ed Adelaide contessa di Sicilia, regina di Gerusalemme. (Estr. dagli *Atti d. Accad. delle Scienze di Torino* vol. XXII, 21. Nov. 1886.) 4°. 24 p. Torino 1887. Loescher.

Schegg Dr. Peter, Biblische Archäologie. Hg. von Dr. J. B. Wirthmüller. I: Land u. Leute, Natur- u. Volksleben (Theol. Bibliothek VIII. 1.). gr. 8°. XXII, 388 S. Freibg i/B. 1886. Herder. M. 5.—

Stadt Gottes, Die geistliche. Leben der jungfr. Gottesmutter Maria, nach ihren Offbgen an Maria von Agreda. . . Aus d. Span. 4. (Schluß-) Bd. 8°. 696 S. Regensburg 1886. Fr. Pustet. M. 5.40.

Stimmen aus Maria-Laach: 1—3.

Synodus dioecesana Buffalensis XX. diebus 30. Nov. 1. & 2. Dec. 1886 . . habita (quae complectitur etiam statuta lata in synodis ab A. D. 1847—1879). 8°. 76 p. Buffalone 1886. Typ. Courier Company.

Via Crucis seu quatuordecim stationes Calvariae. Quas imagines professor Johannes Klein depinxit. 14 chromolithographische Bilder. $44\frac{1}{2} \times 31$ cm. Ratisbonae. Sumptibus Fr. Pustet. M. 6.—

Waal, Mgr. Antonio de, I luoghi pii sul territorio vaticano. Cenni storici. Versione dal Tedesco di L. Marzorati. 8°. 162 p. Roma 1886. Buona Stampa.

Walter, Dr. Josef, Das allerheiligste Sacrament das wahre Brot der Seele. Ein Belehrgs- u. Erbgsbuch f. d. christl. Volk. 16°. IV, 608 S. Brixen 1887. A. Weger. fl. 1.—

Der Liber pontificalis.

Von Hartmann Grisar S. J.

1. Allgemeines. Die bis vor Kurzem noch ganz geläufige Bezeichnung des Liber pontificalis als Werk des Anastasius Bibliothecarius rührt von Onofrio Panvinio her. Ohne Gründe heftete dieser das für die Papstgeschichte hochbedeutende Werk an den Namen des gelehrten römischen Abtes aus dem 9. Jahrhundert. Baronius berichtigte zwar schon einigermaßen die vorgefaßte Meinung; allein die erste Druckausgabe des „Papstbuches", 1602 zu Mainz erschienen, hatte sich den Titel Liber pontificalis Anastasii bibliothecarii gegeben, und die tüchtigen Arbeiten über das immer wieder die Forschung anziehende Buch (ich nenne aus der älteren Zeit bloß Holsten, Schelstrate, Possevino und Ciampini) konnten trotz des einstimmigen Nachweises der successiven Entstehung des L. P. nicht verhindern, daß der Bibliothekar Anastasius sozusagen Besitzrecht erlangte. Es steht fest, daß er mit dem Werke nichts zu thun hat.

Darf man einen Vergleich anstellen zwischen dem Erfolge der falschen Hypothese Panvinio's und dem Erfolge der Verfasser des Papstbuches mit ihrer Leistung, so kann der letztere ebenfalls nur Verwunderung erwecken.

Man braucht bloß obenhin mit diesen kurzen Papstbiographien bekannt zu werden, und man wird sich fragen, wie das Sammelwerk mit seiner argen Dürftigkeit des Inhaltes wenigstens für die alte Zeit, mit seiner Unbeholfenheit der Form, und was schlimmer ist, mit seiner oft so großen Unzu-

verlässigkeit der Nachrichten zu der bekannten Verbreitung und Benützung im Mittelalter hat gelangen können. Es soll hier nicht einseitig zu Ungunsten dieser einst so hochgeschätzten Geschichtsquelle gesprochen werden; unten wird sich Gelegenheit geben, auch die vortheilhaften Seiten derselben ans Licht zu stellen. Das in Hinsicht der historischen Kritik so kindliche Mittelalter legte eben einen ganz anderen Maßstab zur Beurtheilung der Geschichtswerke an, als wir es zu thun pflegen; und außerdem kommt hinzu, daß das Papstbuch in eine Lücke eintrat, wo man sonst Nichts hatte; es allein lieferte irgendwie zusammenhängende Nachrichten über die Vergangenheit des Papstthums, über einen Stoff, welcher jener Zeitperiode sehr am Herzen lag.

Der L. P. bietet diesen Stoff, von seinem historischen Werthe einstweilen abgesehen, in einer für die ersten vier Jahrhunderte sich durchweg gleich bleibenden abgerissenen und schematischen Form. Im nüchternsten Lapidarstil meldet die Chronik von allen nach der Zeitfolge aneinander gereihten Päpsten: Herkunft, Regierungsdauer, Coincidenz mit den Herrschern oder Consuln, disciplinäre Decrete, Kirchenbauten, Schenkungen an die Kirchen, bisweilen auch große, besonders kirchlich-politische Ereignisse der Zeit, immer aber am Schlusse der Biographie oder Notiz die Zahl der ertheilten Weihen, den Ort und die Zeit des Begräbnisses und die Dauer der Sedisvacanz. Ganz stereotyp sind hierbei die Wendungen: N. natione . . ex patre . . sedit annos . . menses . . dies . . Fuit autem temporibus . . Hic fecit ecclesiam . . Hic obtulit in ecclesia . . Hic constituit . . Hic fecit ordinationes . . per mensem Decembrium, presbiteros . . diaconos . . episcopos per diversa loca . . (s. die Erklärung unten S. 436) Qui etiam sepultus est . . Et cessavit episcopatus dies . .

Von Rom aus, wo das Werk entstand und fortgesetzt wurde, machte es schon in den Anfängen des Mittelalters eine weite Runde. Beda Venerabilis († 735) benutzte den L. P. häufig, wie seine Anführungen zeigen; er besaß im hohen Norden bereits eine Abschrift der begonnenen Vita Gregorii II., während dieser Papst noch lebte. Nach Beda machte der Geschichtschreiber der Langobarden Paulus Diaconus einen ebenso reichlichen Gebrauch von den Gesta pontificum, wie man das Werk auch nannte; und schon vor Beda erscheint das Buch, wenn

auch nur in einem Auszuge, dem sog. felicianischen Kataloge (s. unten), in den Händen des Bischofs Gregor von Tours im Frankenlande († 594). Man kann zeigen, daß frühe schon verschiedene Bisthümer begannen, nach dem Muster dieses römischen Bischofsbuches chronikartige Gesta ihrer eigenen Bischöfe aufzuzeichnen. In hunderten von Angaben über die Papstgeschichte kehrt in mittelalterlichen Quellen der Text des L. P. wörtlich wieder. Für die Bibliotheken der Kirchen und Klöster erschien neben den Schriften der Väter und den kirchlichen Rechtsbüchern kaum ein Manuscript unentbehrlicher als das Papstbuch, wenn man nicht dasselbe etwa schon in einer kanonischen Sammlung als Beigabe besaß. Die Lectionen des römischen Breviers über die heiligen Päpste des Alterthums bewahren, von einzelnen Correcturen abgesehen, bis auf heute den im Mittelalter sozusagen sanctionirten Traditionsgehalt des L. P.

Das dem Buche zugeschriebene Ansehen war auch die Ursache, daß sich bis in das 14. Jahrhundert Fortsetzungen an den überlieferten Kern anschlossen. Zu Gregor VII. Zeit wurden diese Fortsetzungen zuerst nach einer Unterbrechung von etwa zweihundert Jahren wieder aufgegriffen. Man war beflissen, den neuen Papstleben immer noch irgendwie den Stil der älteren zu verleihen. Watterich, der Herausgeber der Vitae pontificum, hält diese späteren Erzeugnisse für officielle Werke der Curie, und er möchte, aber sicher mit Unrecht, diesen Rang auch auf die älteren Bestandtheile des L. P. ausdehnen.

Einer allgemeinen Charakteristik des L. P. in Bezug auf den Werth stellen sich unübersteigliche Hindernisse entgegen, selbst wenn man diese Charakteristik nur auf die ältere Serie der Papstleben ausdehnen will, welche bis zum Ausgang des 8. Jahrhunderts reicht. Nur mit der letzteren haben wir uns hier zu beschäftigen. Die Hindernisse liegen in der großen Verschiedenheit der Biographien, was ihren kritischen Gehalt betrifft. Wachsen sie schon an Umfang der Nachrichten seit der Mitte des 4. Jahrhunderts allmählich bis zu einer ganz ungleichmäßigen Ausdehnung an, so kommt noch hinzu, daß sie sich in gewissen späteren Theilen sofort von selbst als die vertrauenerweckendste Arbeit von Zeitgenossen verrathen, während andererseits vom Anfange bis ins 5. Jahrhundert hinein derartige Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit vorkommen,

daß die Annahme von Zeitgenossen als Urhebern und die Meinung von großer Glaubwürdigkeit der Notizen ausgeschlossen wird[1]). Es tritt in den Partien über die älteren Zeiten jene constante Neigung hervor, welche Schriftsteller ohne historische Kenntnisse, aber voll Hochschätzung gegen die Institutionen ihrer Zeit so leicht beherrscht, Zustände wie sie sich später erst gebildet hatten, bereits in das Alterthum hineinzuverlegen. So kommen im L. P. bereits zur Zeit des Kaisers Hadrian die Bischöfe Italiens zu regelmäßigen Synoden zusammen, ebenso wie in den Tagen der Päpste Leo I. und Symmachus; sieben kirchliche Notare fungiren in Rom unter dem dritten Nachfolger Petri, wie im vierten Jahrhundert, und jedem ist eine der sieben kirchlichen Regionen der Stadt, die noch nicht bestanden, zugewiesen; die Fastenzeit dehnt bereits Papst Telesphorus so weit aus, wie sie sich erst im 6. Jahrhundert in Uebung findet, und dergleichen mehr.

Ein einheitliches Urtheil, das alle Papstbiographien in einer Charakteristik zusammenfaßte, ist also unmöglich. Es müssen vielmehr die einzelnen Theile gewürdigt werden. Gegenstand der Kritik sind zunächst die Zusammensetzung und der verschiedenfache Ursprung des Ganzen, sodann die einzelnen bei jedem Papste vorgebrachten Mittheilungen.

Die bezüglichen Untersuchungen haben ein doppeltes Resultat gehabt. Erstens daß neben den Schlacken der Irrthümer ein reicher, ächter Fluß von Wahrheitsgehalt hindurchgeht, und zwar insbesondere seit der Zeit, wo entweder gleichzeitige oder doch kurz nach den Ereignissen lebende Schriftsteller das Werk fortsetzen. Zweitens, daß bei den Irrthümern nichts, was auf beabsichtigten Trug in irgend einer Tendenz schließen lassen müßte, mitunterläuft. Die Verfasser handeln in gutem Glauben, wenn sie auch (ein Uebelstand jener Zeit) viel freier und ungenirter mit dem Detail gewisser Thatsachen schalten, als es unsere wohlbegründeten Begriffe von historischer Gewissenhaftigkeit zulassen. Auch die Empfehlung oder Verherrlichung des Papstthumes liegt ihnen fern. Man darf in dieser Hinsicht

[1]) So wird Theophilus von Alexandrien († 412) als Zeitgenosse des Papstes Victor († c. 198) hingestellt; die Entdeckung des wahren Kreuzes wird in das Pontificat von Eusebius (309 oder 310) verlegt; die pannonischen Bischöfe Ursacius und Valens werden zu römischen Priestern gemacht u. s. w.

einen Ausspruch von Blondel gelten lassen, welcher sagt: Nihil eo scripto incorruptius editum, nihilque a falsi suspicione alienius inveniri posse. Die ungünstigen Berichte des L. P. über die Päpste Marcellin und Anastasius II. können als Beleg dienen für die Unbefangenheit, ja Harmlosigkeit des Werkes gegenüber dem Andenken der Päpste. Sie sind beide als unrichtig aufgedeckt; aber daß Papst Marcellin sich zur Darbringung des Götzenopfers habe verleiten lassen, wurde namentlich durch den L. P. fälschlich zu einer populären Ueberlieferung, die auch ihren Platz im Brevier besaß, bis die Verbesserung vom Jahre 1883 den Papst von der ungerechtfertigten Makel befreite. Was ferner Anastasius II. betrifft, welcher im acacianischen Schisma habe Verrath an der Kirche üben wollen und deshalb mit plötzlichem Tode bestraft worden sei, wie man sich im Mittelalter erzählte, so führt sich dieß ebenso auf seine Lebensnotizen im L. P. zurück; in diesen redet ein extremer Gegner des Anastasius aus dem römischen Clerus eine allzu subjective Sprache gegenüber dem „unschuldigen und dogmatisch tadellosen Papste" (Döllinger, Papstfabeln des MA. S. 125). Später ließ man den nämlichen L. P. die Geschichte von der Päpstin Johanna durch die Welt tragen, sie wurde in die Handschriften des Werkes gebracht, während diese ursprünglich nichts davon wußten, und die Fabel wurde zum großen Theile auf die Auctorität des L. P. hin überall geglaubt; der Interpolator hat wenigstens dem harmlosen Charakter des Werkes durch sein Vorgehen ein neues Zeugniß gegeben.

2. Die Ausgaben. Eine genügende kritische Würdigung des Inhaltes unseres Buches konnte nicht erfolgen, ohne daß vorher sein eigentlicher Text genau festgestellt war. Die Textfrage bot aber wiederum die größten Schwierigkeiten. Nicht bloß lag der Wortlaut in verschiedenen mannigfach unter sich abweichenden Formen in den Manuscripten vor; es erheischten zugleich drei mit dem L. P. ziemlich parallel laufende Schriften, der liberianische, der felicianische und der kononianische Katalog, endgiltige Untersuchungen über ihr Verhältniß zu dem Werke, als dessen Vorarbeiten sie, zum Theil mit Unrecht, betrachtet wurden.

Die beste Ausgabe war bisher diejenige von Franz Bianchini, 1718 ff. zu Rom in 4 Foliobänden erschienen, welche bis

Hadrian II. († 872), beziehungsweise bis Stephan V. († 891) reicht. Muratori hat diese Ausgabe der seinigen in den Scriptores Italiae t. III. zu Grunde gelegt, Migne hat sie in den Bänden 127—129 seiner lateinischen Patrologie mit allem Apparat wieder abgedruckt. Die spätere Ausgabe von Vignoli (Rom 1724 ff. 3 Bde. 4°), welche, wenn auch unvollendet, gewöhnlich an Werth über die Bianchini'sche gesetzt wurde, stellt sich jetzt als eine Verschlechterung heraus.

Seit einigen Monaten besitzen wir endlich den ersten Band der auf zwei Bände berechneten großen Publication über den L. P. von Abbé Louis Duchesne zu Paris: Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire. Tome premier. Paris 1886. Thorin [Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. 2. série] CCLXII und 526 S. gr. 4°. Schon wiederholt hat vorliegende Zeitschrift auf die früheren Studien des Verf. über den L. P., die in Schriften zu Tage traten, hingewiesen. Nunmehr kann ich mit wahrer Freude anzeigen, daß uns ein im besten Sinne monumentales Werk mit diesem Bande geschenkt ist. Der L. P. ist in demselben auf eine dauerhafte kritische Grundlage gestellt. Die Einleitung des gelehrten Verf., 264 Seiten des großen Formates in Doppelcolumnen umfassend, dringt mit einer ganz seltenen, man darf sagen imposanten Schärfe und Akribie in alle Fragen des räthselhaften Werkes ein. Nimmt man die Wichtigkeit und Bedeutung des Stoffes an sich hinzu, so wird man nach dem Studium dieser mühereichen Leistung ohne Zweifel mit Dank gegen den Autor bekennen, daß sich seine Schöpfung in die erste Reihe unserer historischen Publicationen überhaupt stellt und in der Papstgeschichte speciell von keiner anderen überholt wird. Ein wahrer Schatz von kritisch festen Bausteinen zur kirchlichen Geschichte Roms ist der den Biographien des L. P. beigegebene Commentar des Verfassers. Wir waren in Deutschland während der letzten Jahre schon fast gewöhnt, neue Editionen altkirchlicher Schriftwerke nur von den gelehrten Laiengesellschaften in Wien oder in Berlin zu erhalten. Die Wiener Commission des Corpus scriptorum lat. ecclesiast. und die Berliner Monumenta förderten durch ihre staatlich subventionirten Mitarbeiter auf Grund philologisch-historischer Forschung eine Reihe sehr erwünschter Textausgaben ans Licht; sie pflegen jedoch nur die Texte zu geben, erklärende

Commentare sind ausgeschlossen. Abbé Duchesne dagegen liefert in Bezug auf den L. P. beides zugleich. Darf er es einerseits an Methode und Genauigkeit in den handschriftlichen Textstudien mit den genannten Gelehrtengesellschaften recht wohl aufnehmen, so hat er andererseits durch die erklärenden Noten, durch die Prüfung und Beleuchtung des Inhaltes des L. P. zum erstenmal gründlich der historischen Verwerthung des Buches die Wege geebnet. Die nachfolgende Skizze über das Papstbuch wird sich in der Hauptsache selbstverständlich seiner Führerschaft zu bedienen haben; die Furchen, welche gezogen sind, sind zu tief. Dabei ist es unbenommen, ab und zu über Argumentationen oder einzelne Resultate des Verf. eine abweichende Meinung anzudeuten.

3. Die Entstehung des Liber pontificalis. Das wichtigste Ergebniß in Hinsicht der Entstehungsgeschichte des L. P., welches schon vor Duchesne vorbereitet war, das er aber endgiltig festgestellt haben dürfte, besteht in dem Satze: Die ganze Reihe der Biographien vom hl. Petrus bis auf Felix IV. († 530) wurde spätestens unter dem Nachfolger des letzteren, Bonifatius II. († 532), abgefaßt, und vor die Zeiten des P. Hormisdas († 523) kann die erste Redaction des L. P. nicht wohl zurückverlegt werden; sie geschah durch einen Verfasser, welcher Zeitgenosse der Päpste Anastasius II. und Symmachus war.

Ueber die weitere Specialisirung dieses Satzes soll unten gesprochen werden. Es hat also der ganze erste Theil des L. P. bis zu den ersten Decennien des 6. Jahrhunderts als etwas für sich Bestehendes, als die ursprüngliche Serie der Papstleben zu gelten und muß nach Einem Gesichtspunkte beurtheilt werden. Die nachfolgenden Biographien haben sich erst in mehr oder minder großen Gruppen darangereiht und rühren theils von Verfassern her, die den behandelten Päpsten gleichzeitig waren, theils auch von solchen, die erst nach denselben gelebt haben.

Der Beweis für die fragliche Abgrenzung des ersten Theiles setzt sich zusammen aus den Anführungen des L. P. bei anderen Schriftstellern, aus dem Inhalt und Ton seiner Bestandtheile und aus dem Befunde der Handschriften.

Da Beda das Werk citirt, muß die Abfassung zunächst vor das 8. Jahrhundert gerückt werden; da die von Waitz ent-

deckte Handschrift in Neapel aus dem 7. Jahrhundert den Papstkatalog mit Konon († 687) beschließt, muß man vor diesen zurück; da Gregor von Tours das Buch in dem schon genannten Auszuge gekannt hat, dieser Auszug auch schon zur Zeit des Ursprungs der Canonensammlung von St. Maur (c. 590) existirte, und da endlich die zu Auxerre in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstandene Recension des hieronymianischen Martyrologiums eine Einwirkung des L. P. aufweist, so wird man ungefähr bis zum Beginne der byzantinischen Periode in Italien (seit 552) zurückgeführt. Wiederum geht es nicht an, eine Abfassung des L. P. in dieser byzantinischen Epoche anzunehmen. Ein Verfasser in dieser Zeit, zumal ein Schriftsteller von so geringer kritischer Unabhängigkeit, wie sie die alten Papstleben unseres Buches verrathen, hätte sich gewiß nicht enthalten, die gegen früher ziemlich geänderten kirchlichen und kirchlichpolitischen Zustände der byzantinischen Zeit in seine Arbeit hineinzutragen. Hievon aber keine Spur; vielmehr ist manches gesagt, was sonder Zweifel von einem Schriftsteller, der in dieser Periode arbeitete, nicht geschrieben worden wäre; so z. B. wird bei der Aufzählung der ökumenischen Concilien im Leben des Papstes Hilarus das Constantinopolitanum von 381 nicht genannt, während doch dasselbe unter byzantinischem Einfluß seit Vigilius († 555) auch im Occident unter den ökumenischen Concilien mitgezählt zu werden pflegte. Somit kommt man zu der gothischen Epoche Italiens; sie beginnt mit der Eroberung Ravenna's durch Theodorich 493.

Schlägt man, diese Zeit als Ziel festgehalten, umgekehrt aus früheren Epochen den Weg zu ihr hin ein, so sieht man, daß von Petrus an eine einheitliche Form der Papstleben bis zum Ausgang des 5. Jahrhunderts geht. Man sieht ferner ganz auffällige historische Irrthümer bis in das Pontificat Leo des Großen († 461) hinein. Diese Verstöße sind zu stark als daß an einen Verfasser gedacht werden könnte, der damals gelebt hätte; er stand dem Erzählten vielmehr ferne. Es zeigt sich weiter eine durchgehende Benützung von apokryphischen Quellen, von legendenhaften Erzählungen, deren Ursprung in das Pontificat von Symmachus, speciell in das Jahr 501, gehört. Die Verstöße mindern sich indessen in steigendem Maße nach Leo dem Großen. Zwar sind die monophysitischen Streitigkeiten seit dem Henotikon (482) noch mit erheblichen Ungenauigkeiten er-

zählt, und chronologische Irrungen machen sich auch in den Mittheilungen über Gelasius († 496) geltend (wie denn z. B. die Ankunft des Pt. von Alexandrien, Johannes Talaja, in Rom unter Gelasius angesetzt wird, statt unter dessen Vorgänger Felix III. 483); aber mit Anastasius II. (496—498) wird für die Folge der Boden zuverlässiger Thatsachen erreicht. Es ist, von einzelnen Fehlern abgesehen, nur die subjective Stellung des Autors oder der Autoren, welche bisweilen manches in verkehrtes Licht rückt.

Gerade diese subjective Färbung der Erzählung in Verbindung mit größerer Anschaulichkeit und Reichhaltigkeit der Berichte verleiht den Biographien, bei welchen wir angekommen sind, ein eigenes Gepräge. Es ist die Gleichzeitigkeit der Abfassung kenntlich. So stellt sich die Vita des Papstes Symmachus in den Wirren wegen des damaligen Gegenpapstes Laurentius mit eben solcher Wärme auf die Seite des Symmachus wie das Veroneser Bruchstück eines L. P. für Laurentius eintritt; und ähnliche Spuren zeitgenössischer Erlebnisse sind bis zum Pontificat Felix IV. zu beobachten, nämlich unter Hormisdas und unter Johannes I.

Als entscheidendes Moment tritt hinzu, daß aus den Handschriften thatsächlich das Vorhandensein einer ersten Redaction des L. P., die bis Felix IV. ging, nachgewiesen werden kann. Es sei darüber einstweilen nur dieses bemerkt: Hinter Felix IV. ist laut der handschriftlichen Ueberlieferung durchaus ein Abschnitt in der Entstehungsgeschichte des Werkes zu machen. Der sog. felicianische Katalog, bis auf diesen Papst reichend, wurde aus der ersten Redaction des L. P. excerpirt; ebenso weist der kononianische Katalog auf eine bis zu Felix IV. gehende erste Redaction hin. Diese Redaction selbst besitzen wir nicht mehr, sie kann aber annähernd hergestellt werden. Der L. P. liegt nur noch vor in einer nicht lange nach diesem ersten Ursprunge entstandenen zweiten Bearbeitung, die etwas verändert ist. Diese neue Form ist überall in den Handschriften mit Fortsetzungen versehen, welche sich mehr oder weniger weit erstrecken.

Es ist mithin die Annahme des Abschlusses eines ersten für sich bestehenden Theiles des L. P. unter dem Nachfolger des Papstes Felix IV., Bonifaz II., wohl begründet. Auf verschiedene bestätigende Beweise, wie z. B. das Wiedererscheinen der Consulardatirung in den vier letzten Leben, von Sym-

machus, Hormisdas, Johannes I. und Felix IV., brauchen wir nicht einzugehen.

Duchesne möchte die Entstehung des Werkes in dieser Zeit noch näher specialisiren: Die Vitae seien ursprünglich wohl bloß bis Hormisdas unter dessen Pontificat in Einem Zuge geschrieben worden, und erst in der Folge habe der gleiche Autor oder ein anderer dieselben durch die angehängten Vitae bis Felix IV. einschließlich vervollständigt. Aber für diese Annahme scheinen mir keine Gründe vorhanden; eher dürften sich Anhaltspunkte für das Gegentheil ergeben, nämlich für die Abfassung in Einem Zuge bis Felix IV. Einige Bemerkungen hierüber dienen vielleicht zur Aufklärung des Zweckes und des Anlasses der Abfassung.

In den Biographien des Anastasius und Symmachus tritt der Ton unmittelbarer und frischer Erlebnisse im Vergleich mit den folgenden Biographien doch nicht so sehr hervor, daß darin eine Nöthigung zur Aufstellung eines früheren Ursprunges derselben läge. Die genannten Consulardaten erklären sich mit ihrer systematischen Anordnung auch bei der Abfassung des Ganzen unter Bonifaz II. Die kleinen Textverschiedenheiten aber, welche eine retouchirende gleichzeitige Hand verrathen sollen, möchte ich als eine zu unsichere Basis für ein Urtheil betrachten.

Zum Beweise der gegentheiligen Meinung gehe ich von dem Anlasse zur Zusammenstellung des Werkes aus, wie er in der Vorrede angedeutet wird. Mir scheint, dieser Anlaß weist auf einen Verfasser hin, der durch die beiden Pontificate vor Bonifaz II., nämlich durch außerordentliche Vorgänge mit Johannes I. und Felix IV. sich zum Schreiben aufgefordert fühlte. Johannes starb als Martyrer im Gefängniß des Theodorich zu Ravenna. Beatissimus Johannes, episcopus primae sedis, papa, . . defunctus est *martyr*, wie der gegenwärtige L. P. mit feierlichem Nachdruck hervorhebt, oder wie die erste Redaction hatte, defunctus est in gloria. Letzteres ist auch der Ausdruck des liberianischen Katalogs für den Tod des Papstes Cornelius im Exil. Der andere Papst, Felix IV., ernannte seinen Nachfolger Bonifatius selbst, eine Handlung *contra canones*, wie der L. P. dieselbe bei der Gelegenheit nennt, wo Bonifatius sie in Bezug auf den Diakon Vigilius wiederholt[1]).

Man halte nun mit diesen Thatsachen der Geschichte von Johannes und Felix die apokryphischen Briefe zusammen, welche nach einem damals

---

[1]) Quia contra canones fuerat hoc factum et quia culpa eum respiciebat, ut successorem sibi constitueret, ipse Bonifatius papa reum se confessus est majestatis . . ipsum constitutum incendio consumpsit.

angewendeten Brauche statt der Vorrede den Anlaß und Zweck der Schrift verkünden[1]). In dem ersten Briefe ersucht Pseudohieronymus den Papst Damasus, ihm über die Geschichte der römischen Bischöfe bis auf seine Zeit authentische Mittheilungen zu schicken, damit er kennen lerne, qui meruit de episcoporum (sic) supradictae sedis *martyrio* coronari, vel qui *contra canones* apostolorum excessisse cognoscatur. Im zweiten Briefe meldet Pseudodamasus die Sendung des Gewünschten. Es zeigt sich sofort die Beziehung des zweifachen Zweckes zu Johannes I. und Felix IV. Deren Geschichte mit dem, was sich daran knüpfte, mußte einen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen machen. Der glorreiche Martyrer (der erste Papst, der nach Constantinopel ging und dieß unter den bekannten Triumphen) mußte als victima Christi, wie ihn seine Grabschrift nannte, und als Wunderwirker die Gedanken der Zeit zu den Blutzeugen auf dem päpstlichen Stuhle in der Verfolgungszeit zurückrufen. Andererseits konnten die Wahlbewegungen im Schooß der römischen Kirche nach Felix IV., unter und nach Bonifaz II., die wir aus den Amelli'schen Documenten jetzt genauer kennen, sehr leicht den Plan nahe legen, einen zusammenhängenden Bericht über die früheren Päpste mit Beziehung auf die kirchliche Ordnung zu geben.

Ich glaube, der L. P. entstand unter diesem doppelten Anstoß.

Hiermit läßt es sich vereinigen, daß der Verfasser, während er über den Martyrer Johannes sehr warm spricht[2]), bei Felix sich in ein vorsichtiges Schweigen hüllt. Er offenbart aber in der Vita des Symmachus, wie viel er auf die Erhebung eines Papstes durch alle berechtigten Wähler hält und wie unkanonisch ihm die Stellung des Laurentius und die durch Theodorich erfolgte Einsetzung des Petrus von Altinum als Verwalters des römischen Bisthums erscheint[3]). Sein Fortsetzer wird bei Bonifaz II.

---

[1]) Sie gelten als Vorrede natürlich nur für die Zeit bis zum Vorgänger des Damasus, Papst Liberius, bis zu welchem auch der liberianische Katalog reicht. Der Verfasser mochte anfänglich die Absicht haben, nach Analogie dieses von ihm benutzten Katalogs nur so weit zu schreiben.

[2]) Von seiner Reise nach Constantinopel sagt er: Johannes papa, egrotus infirmitate cum fletu ambulavit . . Occurrerunt omnes civitas cum cereos et cruces in honore b. apostolorum Petri et Pauli . . Liberata est Italia a rege Theodorico heretico. Von der Rückkehr nach Ravenna heißt es: Revertentes Johannes venerabilis papa et senatores *cum gloria* etc.

[3]) Rex dedit Petrum, Altinae civitatis episcopum, quod canones prohibebant . . Ab omnibus episcopis et presbiteris et diaconibus et omni clero vel plebe reintegratur sedis apostolicae beatus Symmachus *cum gloria* apud beatum Petrum sedere praesul. Man beachte die Verwandtschaft des Stils zwischen den beiden Biographien. Die

um so lauter die Stimme gegen das die Freiheit der Wahl beeinträchtigende Decret dieses Papstes, wie auch indirect gegen das des Felix, erheben.

Die Verlegung der ganzen Anfertigung der ersten Recension in die Zeit unmittelbar nach Felix IV. hat noch einen anderen Vortheil, von der Vereinfachung des Ursprunges ganz abgesehen. Der Verfasser wird nämlich bei meiner Ansicht etwas mehr der Zeit des Symmachus ferne gerückt, unter welchem die von ihm benützten falschen Documente entstanden sind. Es erklärt sich so leichter seine Benützung dieser Fictionen. Dieselben konnten in der Zwischenzeit eher zu jenem, wenn auch geringen, Ansehen gelangen, das ihnen unser Autor immerhin beizulegen scheint.

Man darf also den ganzen ersten Kern des L. P. einfach unter Bonifaz II. ansetzen. Das Buch ist ein schwacher Mitvertreter der Nachblüthe lateinischer Literatur in der Gothenzeit, ein Erzeugniß vom Vorabende des großen byzantinisch-gothischen Krieges, der allen Aufschwung wieder vernichtete. Duchesne hätte darauf hinweisen können, daß überhaupt die Wissenschaften während jener Epoche unter den Anregungen der weisen Regierung Theodorichs einen gewissen Aufschwung genommen hatten. Cassiodor und Boethius sind die Namen, welche diesen Anlauf zur Erneuerung der Studien hauptsächlich kennzeichnen. Freilich kann sich neben solchen Namen unser Verfasser kaum sehen lassen.

Wer ist der Urheber der ersten Zusammenstellung des L. P.? Auf eine bestimmte Person zu rathen, wäre eine ganz müssige Conjectur. Nirgends bietet sich ein Anhaltspunkt. Es läßt sich mit Duchesne nur so viel sagen, daß der Autor dieser völlig privaten Arbeit aller Annahme nach ein Cleriker, aber nicht von hohem Range und ausgezeichneter Bildung, ist, welcher dem kirchlichen Verwaltungssitze am Lateran nahe stand. Das Archiv der Päpste benutzt er nicht, ihre Correspondenz, selbst soweit sie damals erhalten war, ist ihm nicht sonderlich bekannt. Dafür gibt er um so reichlichere Nachrichten über kirchliches Schenkungs- und Stiftungswesen, und diese authentischen Notizen, ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit auch bei seinen Fortsetzern, lassen einigermaßen in ihm und in diesen Beamte vermuthen aus dem Dienstkreise des päpstlichen Vestiarius (Vestararius), der die betreffenden Dinge unter sich hatte.

---

vorstehenden Texte gebe ich in dem Vulgärlatein jener Zeit, wie sie in der Ausgabe von Duchesne abgedruckt sind.

4. **Die Fortsetzungen des L. P.** Die erste Fortsetzung nach Felix IV. umfaßt gemäß der gut begründeten Darlegung Duchesne's zusammen die Pontificate von Bonifaz II., Johannes II., Agapet II. († 536) und den Anfang des Silverius. Diese Leben rühren von Einem sich scharf charakterisirenden Verfasser her. Er ist Zeuge der Belagerung Roms von 537—538, die er über Gebühr in den Vordergrund treten läßt; er ist, ohne schismatisch zu sein, Gegner Bonifaz II., den er zu Gunsten von dessen Mitbewerber Dioskur über Gebühr herabsetzt; er bezeichnet den Silverius im ersten Theile von dessen Biographie mit unverhülltem Grolle als levatus a tyranno Theodato sine deliberatione decreti (ohne Decret der Wähler).

Der günstige, ja panegyrische Ton jedoch, in welchem eben diese Biographie des Silverius weitergeführt wird, nöthigt, mit D. für diesen andern Theil derselben einen anderen Verfasser anzunehmen. Erscheint das Buch hie und da mehr als Flickwerk, denn als Kunstwerk, so ist dieses Urtheil nicht ganz neu.

Nach Silverius ist ein großer Abschnitt zu machen. Die nachfolgenden Papstleben entbehren jeder zeitgenössischen Signatur. Sie enthalten wieder irrige Thatsachen, schiefe parteiliche Auffassungen. Die Belagerungen von Rom aus den Jahren 546 und 549 werden zu einer zusammengeworfen. Bei Pelagius I. ist die Dreikapitelfrage, die wahre Ursache seiner schwierigen Stellung, ganz dem Horizont des Verfassers entschwunden. Ueber die Ereignisse der fränkischen Geschichte in Bezug auf Italien berichtet das Buch Verwirrtes. Duchesne glaubt nun die Entstehung dieser Papstleben unter Pelagius II. verlegen zu sollen. Auf diese Gruppe wären nach ihm unter Honorius († 638) die bis zu diesem reichenden Biographien gefolgt (und zwar mit der Abtheilung: Pelagius II. und Gregor, und sodann die übrigen, wenn nicht etwa alle Theile von Pelagius II. bis Honorius einzeln beigefügt seien).

Sicheren Boden gibt es hier nicht. Ich möchte indessen wiederum glauben, sämmtliche Leben seit Vigilius, dem Nachfolger des Silverius, einschließlich, seien unter Honorius entstanden. Dafür berufe ich mich auf einen doppelten Umstand. Erst von Honorius an erscheinen die seit Vigilius unterbliebenen Angaben des Begräbnißdatums, während sie in dieser ganzen Reihe von Vigilius bis Honorius (ausschließlich) gleichmäßig

ausgelassen sind. In dieser Reihe werden ebenso gleichmäßig, von dem früheren Stile der Vitae abweichend, zuerst die ertheilten Weihen und dann erst die Beisetzung erwähnt, eine Anordnung, welche dort, wo sie schon bei Vigilius und dessen beiden Vorgängern vorkommt, besondere Gründe hatte, hier aber in dieser Reihe einfach nachgeahmt wird. Dagegen scheinen mir die Gründe, um bei Pelagius II. einen Abschnitt anzunehmen, kein Gewicht zu haben.

Ueber die Biographien von Honorius angefangen sagt Duchesne mit Recht, sie seien wohl als einzeln entstandene Arbeiten von Zeitgenossen anzusehen, dieß hindere aber nicht, da oder dort für mehrere ein und dieselbe Hand anzunehmen, wie z. B. für die sieben von Adeodat bis Konon, 672—687, reichenden. Die letzteren weisen in der That Einen Schnitt auf, sie notiren alle mit Ausnahme derjenigen des Donus außerordentliche Naturphänomene und bewegen sich in stereotypen Lobformeln für die Päpste.

Von der Mitte des 7. Jahrhunderts an scheint man auch bereits zu Lebzeiten der Päpste die biographischen Aufzeichnungen begonnen zu haben. Die Vita Gregor's II. ist aus der Folgezeit hiefür ein klares Beispiel. Es wurde schon gesagt, daß Beda Venerabilis dieselbe in seiner Chronik benützt, und dieses Werk schloß er schon mehrere Jahre vor dem Tode des Papstes ab. Waren im 7. Jahrhundert die Lebensnotizen im Ganzen noch kurz, so werden sie zu Ende desselben und im 8. Jahrhundert durch manches Detail interessanter, und gegen die berichteten größeren Ereignisse treten auch endlich jene Schenkungsaufzählungen aus der Kanzlei des Vestiariums, die früher füllen halfen, mehr und mehr zurück. Bei Sergius († 701) bilden die Vorgänge der Wahl einen sehr belehrenden Stoff; bei Gregor II. hält sich das Papstbuch bei den Verwickelungen Italiens auf; bei Gregor III. beschäftigen den Verfasser mit verdienter Ausführlichkeit die großen Maßnahmen des Papstes zur Vertheidigung des Bilderkultus. Die Biographen des Papstes Zacharias sodann, sowie diejenigen Stephans II. und Stephans III. sind wahre Erzähler, welche das Erlebte unter frischem Eindrucke reichlich wiedergeben. Pauls I. Leben ist wieder magerer.

Das in jüngster Zeit häufig besprochene Leben Hadrian I. enthält einen ersten, allgemein historischen Theil, der von 772

bis zum Juni 774 geht, und einen zweiten, wohl nach dem Tode des Papstes (795) erst beigesetzten, welcher die Stiftungen und Geschenke aufzählt, darin aber Einzelnes wiederholt und Spuren eines Nacharbeiters zeigt. Dieser zweite Theil enthält sich jeglicher Andeutung über die wichtige kirchlich politische Geschichte des Papstes, während der erste die vielumstrittene Mittheilung über die Ausdehnung der Schenkung Karl des Großen darbietet. Der betreffende Text (a Lunis cum insula Corsica etc.) ist ohne Zweifel mit Duchesne für ächt zu erklären; und auch die Voraussetzung, welche der als Augenzeuge anwesende Berichterstatter zu haben scheint, daß dem König Karl zu Rom 774 ein ganz ähnlich lautendes Schenkungsversprechen Pippin's, dasjenige von Kiersy, vorgelegt worden sei, darf man als richtig ansehen. Duchesne ist der Ansicht, die Promissio von 774 sei durch Karl im Einverständniß des Papstes im Jahre 781 als unzweckmäßig, ja unausführbar eingeschränkt worden; da indessen diese Einschränkung in der oben bezeichneten, ganz anders angelegten Fortsetzung der Vita Hadriani im L. P. nicht erzählt werde, so habe man sich in Rom später auf das große Versprechen im ersten Theile berufen und Innocenz III. habe in gutem Glauben beim Fehlen anderer Documente diesen Bericht zum Stützpunkte für die Forderung der Auslieferung von Ländereien gemacht.

5. Der liberianische, der felicianische und der kononianische Katalog. Diese Kataloge, die sich dem ersten Blicke als gegenseitig verwandt darstellen, referiren unter Anwendung des oben (S. 418) gekennzeichneten Stiles des L. P. bei den einzelnen Päpsten über Regierungsdauer und Sedisvacanz sowie in kürzester Weise über diese oder jene Thatsache ihrer Geschichte. Der liberianische Katalog, mit Papst Liberius schließend, hat außer den chronologischen Daten prägnante geschichtliche Andeutungen nur bei Petrus, Pius, Pontianus, Fabianus, Cornelius, Lucius, Marcellin und Julius. Er ist durch die chronologische Sammlung vom Jahre 354, die man das „römische Staatshandbuch" jener Zeit genannt hat, auf uns gekommen. Für seinen Verfasser wird bekanntlich Furius Dionysius Philokalus gehalten. Die beste Ausgabe haben wir gegenwärtig von Duchesne, der in seinem L. P. den liberianischen Katalog an die Spitze der von ihm ebenda neu

edirten Quellenschriften stellt, zugleich mit der Depositio episcoporum und der Depositio martyrum. Er stützt sich auf die Ausgabe von Mommsen, setzt aber in einer eigenen Colonne den lib. Kat. in Beziehung zu dem Texte des L. P. und versucht darauf hin auf der nebenstehenden Seite die Restitution des ursprünglichen Textes des lib. Kat. Diese Arbeit hat ihren Grund und ihr Verdienst darin, daß der lib. Kat. für die Zeit, die derselbe umfaßt, die Grundlage des L. P. ist. Denn der Verfasser des L. P. hat eigentlich nur den lib. Katalog durch Zusätze erweitert, freilich nicht ohne verschiedentlich von ihm abzugehen. Beide Schriften bieten mithin eine Handhabe zu gegenseitiger Kritik des Textes; und hierbei werden von Duchesne zur Herstellung des Wortlautes des lib. Kat. auch der felicianische und der kononianische Katalog beigezogen.

Aber nicht bloß in Bezug auf seine Fassung, sondern auch in Hinsicht des Inhaltes und der Glaubwürdigkeit erhält der lib. Kat. durch die Arbeiten des Herausgebers einiges neue Licht. Ist er zwar eine Schrift völlig privaten Charakters, so steht er doch als das älteste umfangreiche und mit chronologischen Daten ausgestattete Papstverzeichniß da. Seine Quellen geben ihm bis zu einem gewissen Grade Auctorität, aber sein Verfahren ist geeignet, ihm dieselbe wieder zu nehmen. Bis zu Papst Pontian schöpft er die Namen aus dem Papstverzeichniß, welches er in Hippolyt's Liber generationis vorfand; für die folgende Zeit hatte er verschiedene Fortsetzungen dieses Verzeichnisses vor sich. Er trennt nicht bloß Kletus und Anakletus und setzt Anicet irrthümlich vor Pius, sondern verbindet auch willkürlich die aus den officiellen Fasti der philokalianischen Sammlung geschöpften Consulardaten auf Grund eines von ihm selbst erdachten Systems mit jenen Jahren der Regierungsdauer der Päpste, die er, vielleicht zugleich mit Monaten und Tagen, in den gedachten Verzeichnissen vorfand. Mit einem Worte, er verlangt sorgfältige Nachprüfung.

Der felicianische Katalog ist nicht, wie der liberianische, eine dem L. P. vorausgehende und von diesem benutzte Arbeit. Die bisherige Annahme, welche dieß statuirte, ist irrthümlich. Er ist vielmehr, wie D. schon früher an anderem Orte bewiesen hat, ein Auszug aus dem L. P. Dieses Resultat wurde überall eingeräumt, wo man seine Beweise prüfte. Ein neuer kritischer Abdruck des fel. Kat. war aber zum Behufe der Ausgabe des

L. P. unumgänglich nöthig. Duchesne führt ihn aus unter besonderer Zugrundelegung dreier Hdss.: einer früher dem Kloster St. Maur gehörigen (Liber canonum aus dem 9. Jahrh., jetzt Parisinus 1451), einer aus dem Kloster St. Cybar von Angoulême stammenden (ebenfalls Liber canonum aus dem 9. Jahrh., jetzt Vaticanus Reg. 1127) und des Cod. Bernensis 225 aus dem 9. Jahrh. (ein Fragment bis auf Liberius). Neben dem fel. Kat. erscheint in der neuen Ausgabe in einer zweiten Colonne der kononianische, und auf der nebenstehenden Seite wird auf Grund beider Kataloge eine sogleich anzuführende sehr wichtige Textarbeit vorgenommen.

Der kononianische Katalog, von seinem Endpunkte den Namen des Papstes Konon tragend, ist in zwei Hdss. überliefert, in dem Codex Parisinus 2123 vom 9. Jahrh., in welchem nach Konon nur noch bloße Namen von Päpsten angereiht sind, und in dem Veronensis LII, 50, ebenfalls vom 9. Jahrh., aus welchem der kon. Kat. von Joseph Bianchini edirt wurde. Dieser Katalog wurde auch in einer fränkischen Chronik verwendet, die spätestens im Jahre 800 oder 801 verfaßt wurde und im 13. Bande der Scriptores der Monumenta Germ. hist. gedruckt erschien. (Vgl. Waitz, im Neuen Archiv f. ält. deutsche Gesch. V, 475 ff. und dagegen Duchesne S. LVI.).

6. Die erste und die zweite Redaction des L. P. Daß die jetzt vorliegende Redaction des L. P. nicht die ursprüngliche sei, ist eine anerkannte Thatsache. Ebenso wie die Acten vieler Martyrer eine Ueberarbeitung erfuhren, wie die Chronik des Prosper, die obige fränkische Chronik und die Compilation des Fredegar (s. Krusch, N. Archiv VII, 421) in verschiedenen Ueberarbeitungen und Fortsetzungen in Umlauf gesetzt wurden, so erlitt auch die erste Redaction des L. P. nicht lange Zeit nach ihrem Ursprunge eine Umformung. Wir besitzen den Text des Werkes nicht mehr in der ersten, sondern nur in der zweiten Redaction. Aber sowohl der fel. wie der kon. Kat. wurden aus dem Texte der ersten Redaction excerpirt. Somit bieten sie die Möglichkeit, auf die ursprüngliche Fassung des L. P. zurückzuschließen.

Die vorhin angedeutete wichtige Textarbeit, welche Duchesne nach der Nebeneinanderstellung beider Kataloge unter Vergleichung des jetzigen Textes des L. P. vornimmt, ist eben die,

daß er die annäherungsweise Wiederherstellung der ersten Redactionsform des L. P. versucht. Diese ingeniöse Arbeit ist eine der verdienstreichsten seiner Studien über das Aeußere unseres Werkes.

Die Controle, welche bei dieser Zusammenstellung der Texte das Auge mit Leichtigkeit an den vielfältigsten Beispielen üben kann, ergibt auch den Hauptbeweis für das aufgestellte Verhältniß der beiden Kataloge zum L. P. Wo sie nämlich vom jetzigen L. P. abweichen, da stimmen sie zugleich unter sich überein, bezeugen also eine gemeinsame Recension des L. P., die von der jetzigen verschieden ist.

Diese Recension muß aber eine ältere sein. Denn 1) wo der Inhalt des L. P. aus anderweitig bekannten historischen Quellen entnommen ist, da stimmen die Kataloge mehr als der L. P. mit den Quellen überein, wie dieß z. B. der Vergleich mit Hieronymus De viris illustribus und mit den apokryphischen Schriften aus der Zeit des Papstes Symmachus ersichtbar macht. Es weist 2) der jetzige Text des L. P. im Verhältniß zu den Katalogen unbezweifelte Glossen auf, die eine spätere Ueberarbeitung voraussetzen. Die Kataloge stehen 3) noch auf dem Standpunkte der Osterberechnung des Victorius von Aquitanien, sie sind derselben wenigstens durchaus nicht feindlich, während dagegen der L. P. diese Berechnung bereits ausschließt und jene des Dionysius Exiguus adoptirt.

Bemerkenswerth ist der verschiedene Charakter der beiden Kataloge. Derselbe muß bei den Schlüssen auf die erste Recension des L. P. mit in Betracht gezogen werden.

Der fel. Kat. geht bei seiner Verkürzungsarbeit in der Weise mechanisch vor, daß er am Texte des L. P. streicht, nicht aber denselben zusammenzieht und dadurch verändert; seine Phrasen lassen in ihrer oft eigenthümlichen und fehlerhaften Abgerissenheit deutlich die Vorlage wiedererscheinen. Dagegen bedient sich der kon. Kat. beim Excerpiren gerne zusammenfassender kürzerer Wendungen, und diese gestatten natürlich oft nur einen zweifelhaften Rückschluß auf die betreffende ursprüngliche Stelle.

Ueber das Verhältniß des kon. und des fel. Katalogs zur Urschrift vertrat übrigens Waitz, welcher die Ausgabe des L. P. für die Monumenta G. H. vorbereitete, eine andere Ansicht als Duchesne. Er fand die gemeinsame Vorlage, auf welche die beiden Kataloge schließen ließen, zu fehlerhaft, als daß sie der eigentliche L. P. sein sollte. Auch über andere Fragen wurden vor dem Erscheinen der pariser Edition verschiedene sehr förderliche Erörterungen zwischen Duchesne einerseits und Waitz anderseits gepflogen. Duchesne zählt am Ende der Vorrede die gewechselten Abhandlungen auf, und führt zugleich eine seinen Studien gewidmete Abhandlung von Lipsius an. Seine Theorien bewährten sich in diesen Streitgängen als probehaltig; und kurz nach dem Tode von Waitz wurde selbst im N. Archiv XII, 236 von Krusch zugegeben, daß Waitz

sein Argument gegen Duchesne's Restitutionsversuche aus den beiden Katalogen und gegen seine darauf gegründete Bevorzugung des Cod. Lucanus nicht in allweg habe durchführen können.

Eine Controverse zwischen Waitz und Duchesne betraf nämlich auch die Frage, in welcher Handschrift der Text der zweiten Recension des L. P. am besten verbürgt sei. Dieß ist insofern die praktischste aller Fragen, als es sich bei den beiderseits geplanten Editionen um die Herausgabe eben dieses in der genannten Form auf uns gekommenenen L. P. handeln mußte. Waitz war der Ansicht, den besten Text in der von Pertz 1822 zu Neapel entdeckten Hdſ. IV, A, 8 zu besitzen. Duchesne stellt dagegen den Cod. Lucanus 490, welchen er dem 8. Jahrh. zurechnet, entschieden darüber, ja an die Spitze der vielen von ihm benutzten Mſſ., weil er am meisten mit jener Vorlage stimme, aus welcher der fel. und der kon. Katalog entstanden seien; er weist hingegen dem Neapolitanus eine mindere Bedeutung zu, wie die folgende Uebersicht zeigt.

Erste Duchesne'sche Gruppe (A). Hauptvertreter einer ersten größeren Hdſſfamilie mit übereinstimmenden Texteigenthümlichkeiten sind Lucanus 490, Laurentianus S. Marci 604, Parisinus 317, Havniensis 1582, Vaticanus 5269, Vindobonensis 632. Der Lucanus, ursprünglich bis Papst Constantin 715 gehend, den ich selber zu benutzen Gelegenheit hatte, ein Cimelium der alten und reichen Capitelsbibliothek von Lucca, mag recht wohl in das 8. Jahrh. gehören (Vgl. Bethmann im Archiv f. ält. deutsche Gesch. XII, 705; Ewald im N. Archiv III, 342). Er ist ein Codex gemischten Inhaltes. Einen kürzeren Bestandtheil gedenke ich demnächst zu veröffentlichen, sowie gelegentlich einzelne kleine Berichtigungen zu den von Duchesne unter A^1 dem hier enthaltenen L. P. zugeschriebenen Lesarten. Die vier ersten Blätterbogen des Cod. sind in Minuskelschrift geschrieben und waren früher wahrscheinlich gesondert. Der folgende Theil des Mſ. enthält ein Gemisch von Minuskel- und Uncialschrift, aber die letztere herrscht vor. Nun fand zwar die Uncialschrift noch im 9. und 10. Jahrh. in liturgischen oder sonstigen solenn behandelten Schriften Anwendung. Der Cod. Lucanus gehört jedoch nicht zu dieser Gattung von Erzeugnissen. Man sehe übrigens, das Alter betreffend, die Facsimile, welche D. von diesem und von anderen Mſſ. gibt.

Zweite Gruppe (B). Auf eine Hdſ., welche kurz nach dem Tode Stephan's II. (757) entstand, gehen mit gemeinsamen Textabweichungen zwei andere Familien zurück, von denen die eine Fortsetzungen über Stephan hinaus besitzt, die andere solcher entbehrt. Hauptvertreter der ersteren Klasse sind nach Duchesne der Coloniensis 164, der Parisinus 13729 und der Vossianus 41; ebenso der zweiten Klasse der Bruxellensis 8380 und

der Vindobonensis 473. Der oben genannte Neapolitanus sowie der Taurinensis F IV 18 stehen als sehr wichtige alte Fragmente entweder der gegenwärtigen oder der folgenden Gruppe nahe.

Eine dritte Gruppe (C) hat zu Repräsentanten hauptsächlich den Vossianus 60, den Guelferbytanus 10. 11., den Bernensis 408 und den Parisinus 5140.

Unter diesen Gruppen bespricht Duchesne nicht weniger als etwa 50 Mss. Ich habe nur jene genannt, die er für die Textherstellung bevorzugt. Allein er reiht noch zwei andere Gruppen an mit den Titeln „Gemischte Mss." und „Auszüge", unter die er wiederum je eine erkleckliche Anzahl von Hdss. einreiht.

7. Einige Eigenthümlichkeiten des Liber pontificalis, insbesondere hinsichtlich seiner Quellenbenutzung. Zufolge dem Vorausgehenden hat man, wenn hier künftighin einfach vom L. P. geredet wird, jene zweite allein auf uns gekommene Redaction desselben mit ihren Fortsetzungen über Felix IV. hinaus zu verstehen, deren Herausgabe auf Grund der genannten Hdssgruppen den Hauptgegenstand der Publication von Duchesne bildet. Aus dem Bereiche der Quellenbenutzung des L. P. nun darf den kirchlichen Leser zunächst die Frage interessiren nach Sinn und Ursprung der auch im fel. und im kon. Kat. vorfindlichen Angaben über die von den Päpsten ertheilten Weihen. Diese Angaben enthalten durchweg die Zeit und den Ort sowie die Zahlen der vorgenommenen Weihen und der Geweihten. Die Zeit betreffend ist für alle Weihen bis Papst Hilarus der December (d. h. der Quattember-Samstag im December) angegeben, was der Sitte der alten Kirche entspricht. Bei Hilarus heißt es also noch: Hic fecit ordinationem unam in urbe Roma per mens. Decemb., presbiteros XXV, diaconos VI; episcopos per diversa loca XXII. Bei seinem Nachfolger Simplicius erscheint aber schon der Februar neben dem December, und von da an sieht man im Allgemeinen die noch jetzt üblichen Weihezeiten wechselnd auftreten.

Man bemerke, daß die Zeitangabe (und ebenso die Ortsangabe) nicht auf die Bischöfe zu beziehen ist, deren Gruppe immer zuletzt unter den Geweihten aufgezählt wird; denn Bischöfe konnten jeden Sonntag geweiht werden. Ferner ist die Ortsangabe in urbe Roma regelmäßigerweise bei den Priestern und Diakonen überall stillschweigend zu ergänzen, wo sie fehlt; sie besagt, daß dieselben für das Bedürfniß des Kirchendienstes

„in der Stadt Rom“ geweiht wurden. Die Bischöfe dagegen wurden immer per diversa loca consecrirt, d. h. um verschiedene Bischofssitze außer Rom, gewöhnlich in Italien im Gebiete der römischen Metropolie, zu bekleiden. Papst Hilarus (um bei obigem Beispiele zu bleiben) hat eine einzige Weihefeierlichkeit vorgenommen, durch welche der römische Klerus ergänzt werden sollte, und da er etwas mehr als sechs Jahre regierte, so ist die Zahl von 25 Priestern und 6 Diakonen allerdings annehmbar; unter den ihm zugeschriebenen Bischofsweihen, die verhältnißmäßig große Zahl von 22 bildend, mögen Weihen Solcher gewesen sein, die zu fernen Sprengeln geschickt wurden.

Ich setze bei dem angeführten Beispiele voraus, daß die Zahlen richtig sind. Indessen wenn zwar die Zahlen vom Ausgang des 5. Jahrh. und sicher vom Beginn des 6. angefangen als richtig gelten dürfen, so erscheint dagegen die Zuverlässigkeit der Zahlen sowohl der Weihen als noch mehr der Geweihten in der früheren Zeit mehr als zweifelhaft. Nicht wegen allenfallsiger Divergenz der Hdss. verlieren sie ihre Auctorität, sondern wegen der offenbaren Irrthümer, die im allseitig beglaubigten Texte des Auctors vorkommen. Hier einige Beispiele. Lucius und Xystus II. erlebten in ihrer kurzen Pontificatsdauer nur einmal den December, und doch läßt sie der L. P. in zwei Decembermonaten Weihen halten; er hatte nämlich irrthümlich dem Lucius an Regierungszeit 3 Jahre, 3 Monate und 3 Tage zugetheilt, und dem Xystus 1 Jahr, 2 Monate und 23 Tage; so glaubte er denn auch die Ordinationen vermehren zu dürfen. Die Päpste Eusebius und Marcus sahen in ihren sehr kurzen Pontificaten gar keinen December; allein der erstere bekommt im L. P. eine Regierung von 6 Jahren, 1 Monat und 3 Tagen, und so darf er dreimal wenigstens einmal im December weihen; der zweite erhält 2 Jahre, 8 Monate und 20 Tage mit zwei Decemberordinationen. Man thut dem Verfasser angesichts der sonst von ihm in Anspruch genommenen Freiheit der Bewegung kein Unrecht mit der Annahme, er habe je nach der von ihm aufgestellten Regierungszeit die Weihezahlen willkürlich vertheilt. Allerdings wurde ein authentischer Katalog der Weihen zweifellos seitens der kirchlichen Behörde in Rom von Anfang an geführt; daß aber dieser zur Zeit der ersten Abfassung des L. P. noch erhalten gewesen, wenn auch nur in Abschriften, ist nicht wahr-

scheinlich; und wenn auch ein solcher zu finden gewesen wäre, so berechtigt uns doch die Sorglosigkeit, womit der Verf. an sicher vorhandenen römischen Documenten vorübergeht, zu dem Glauben, daß er ebenso an jenen Listen der Weihen vorübergegangen sei.

Aechte schriftliche Urkunden der römischen Kirche finden sich in den Fortsetzungen des L. P. freilich hin und wieder herangezogen. Von einer Ausbeutung der päpstlichen Correspondenz oder der Concilienacten im Lateranarchiv kann aber auch bei diesen keine Rede sein. Es ist nicht Acteninhalt, sondern das nach Außen hervortretende kirchliche Leben, welches sich im Ganzen so treu in den nach und nach anwachsenden Vitae reflectirt. Hierin liegt der Schwerpunkt und historische Werth des L. P., aber nicht in Mittheilungen aus Documenten oder aus Schriften älterer Verfasser. Wenn z. B. (um aufs Gerathewohl zwei Berichte herauszugreifen, einen von engem und einen von größerem Inhalte) wenn gegen Papst Konon trotz seiner veneranda canities und seines aspectus angelicus Klage geführt wird, er habe, durch schlaue Rathgeber getäuscht, in antipathia ecclesiasticorum einen unwürdigen Diakon der Kirche von Syrakus zum Rector des Patrimoniums Petri auf Sicilien bestellt und demselben sogar den Gebrauch einer gewissen Pferdedecke bei liturgischen Aufzügen bewilligt (sed et mappulum ad caballicandum uti licentiam ei concessit) — wenn ferner der Nachfolger Konon's Papst Sergius vorgeführt wird, wie er sich in Rom durch den kaiserlichen Exarchen von Ravenna, Johannes Platys, zu den unbilligsten Geldzahlungen gedrängt sieht bis zur Verpfändung der Zierrathen des Petrusgrabes, wie er (Sergius) sodann dem Trullanischen Concil, das der Kaiser begünstigt, sich bis zur Gefahr seines Lebens widersetzt und endlich durch ravennatische Truppen von seinem in den Lateran unter das Bett des Papstes geflohenen Bedränger, dem byzantinischen Spathar Zacharias, erlöst wird — so sind diese Berichte durchaus charakteristisch für den Erzählungskreis, in welchem sich der L. P. in seinen Fortsetzungen bewegt. Das Viele, was er an kleinen Dingen über Aemter der Curie, Ceremoniell des Papstes, Almosenvertheilung, Wahlbewegungen und dergleichen innerkirchliche Sachen vorbringt, läßt an Sicherheit Nichts zu wünschen übrig.

Einen wahren Reichthum der zuverlässigsten Notizen ent-

faltet er sodann in den schon oben erwähnten Aufzählungen über Stiftungen, Schenkungen und Bauten der Päpste. Und hier dehnt sich wegen der Ausbeutung der Listen des Vestiariats die Glaubwürdigkeit des Buches auch auf die Zeit vor den Fortsetzungen aus. Die Liste der von Kaiser Constantin an die Basilica des hl. Petrus vermachten Ländereien führt den Leser mit allem Detail der Namen für die Liegenschaften bis nach Antiochien und Alexandrien, die der kaiserlichen Schenkungen an die Paulusbasilica bis in die Gegend von Tarsus. Ohne Zweifel war, nebenbei bemerkt, die letztangegebene Lage von Constantin gewählt wegen ihrer Beziehung zu dem Apostel Paulus, wie auch Antiochien und Alexandrien als der zweite und dritte Sitz Petri (Bezeichnungen, die später für den ehemaligen petrinischen Bischofssitz und für den Sitz seines Schülers Marcus vorkommen) unter den Schenkungen an St. Peter bevorzugt worden sein mögen. Die Inventare sowohl der liegenden Güter als der geschenkten kirchlichen Geräthe und Ornamente besitzen eine Parallele an der von Duchesne abgedruckten Tabula Cornutiana vom Jahre 471.

Was die Bauten und Erneuerungen römischer Basiliken angeht, so sind die Angaben des L. P. zwar keineswegs vollständig; aber das was er der Prüfung vorlegt, wird meistens durch die neueren archäologischen Forschungen und Entdeckungen bestätigt.

Flößen somit die Mittheilungen des Buches über das römische Kirchenleben innerhalb der besagten Schranken alles Vertrauen ein, so muß man sich dagegen hüten auf die in den Biographien der älteren Päpste zerstreuten Notizen über die Entwickelung der inneren kirchlichen Disciplin besonderes Gewicht zu legen. Die oft vorkommenden Sätze, die mit dem Hic constituit beginnen, sind recht trügerisch. Sie geben vielfach nur Material, das der Verfasser apokryphen Quellen entnommen hat. So stammen seine Decrete des Papstes Silvester aus dem apokryphen Constitutum Silvestri. So hat er die apokryphe Synode der 275 Bischöfe unter Silvester benutzt, um eine Anzahl ihrer disciplinären Beschlüsse gar auf die Päpste Evarist, Zephyrin, Silvester, Siricius und Bonifaz I. zu vertheilen.

Ueberhaupt bilden die in den Wirren unter Symmachus entstandenen und namentlich um die Geschichte Silvesters

gruppirten falschen Documente eine nur zu reichhaltige Mine für das Material des ersten Verfassers. Außer den beiden genannten Stücken, dem Constitutum Silvestri und dem Concil der 275 Bischöfe, liefern ihm Stoff: die Vita Silvestri für die angebliche Taufe Constantins zu Rom nach dem Fluchtaufenthalt des Papstes auf dem Soracte und für die Heilung des Kaisers vom Aussatze; ferner die drei Schreiben, welche das Constitutum mit dem nicänischen Concil in Verbindung setzen, wenigstens für die Nachricht von der Verdammung des Arius, Sabellius und Photinus zu Nicäa; endlich die Gesta Liberii für die Geschichte von Julius, Liberius und Felix II., und die Gesta Xysti III. für die Geschichte dieses Papstes. Die Gesta Polychronii dagegen lagen außerhalb seines Themas und auch die letzte noch erübrigende Schrift jenes apokryphen Cyklus, die Gesta Marcellini oder De synodo Sinuessana scheint er nicht zu Grunde gelegt zu haben. Er theilt vielmehr den Fall des Marcellin, wie es den Anschein hat, nach den irrthümlichen Berichten mit, die in der Tradition umliefen. Um das sog. Concil von Sinuessa und seinen vermeintlichen Satz Prima sedes a nemine judicatur kümmert der Verf. sich hierbei gar nicht, ein Beweis, daß ihm die Einschleppung von „Fictionen zu Gunsten des Papstthums" mit Unrecht von Döllinger u. A. vorgeworfen wurde. Aus der naiven Zwanglosigkeit übrigens, die er bei der Verwendung all des genannten Materials an den Tag legt, und aus vereinzelten Widersprüchen gegen dasselbe muß man die Folgerung ziehen, daß er den Apokryphen die höchste Autorität nicht beilegte.

Zum Schlusse dieser Notizen eine Bemerkung über die Daten im ersten Theile des L. P. betreffend die Begräbnißstätten, Todestage und Regierungsdauer der Päpste.

Die Angaben über den Ort der Deposition halten, so weit sie kontrolirbar sind, durchweg die Probe aus; die moderne Archäologie bestätigt sie mit wenigen Ausnahmen. Quellen waren hier für den Verfasser meistens die offenkundigen Monumente. Für die Gräber der Päpste des 1. und 2. Jahrh. sind wir auf seine Mittheilungen angewiesen, wonach jeder Papst juxta corpus sancti Petri, also am Vatikan, bestattet wurde. Diese Nachricht ist durchaus glaubhaft, wiewohl der Verf. die betreffenden Monumente wohl nicht mehr sehen konnte. — Die Todestage hingegen, welche der L. P. beisetzt, sind für die ganze Zeit vor Gelasius († 496) sehr unsicher; in vielen Fällen werden sie von den zuverlässigen Daten des hieronymianischen Martyrologiums widerlegt. Es ist keine Quelle

zu bezeichnen, an die der Verfasser sich für die Todestage aus den zwei ersten Jahrhunderten gehalten hätte.

Auch die Ansätze der Regierungsdauer offenbaren sich bei einiger Prüfung als revisionsbedürftig. Oben wurde gesagt, daß der L. P. den lib. Kat. gewissermaßen zu Grunde gelegt habe. Allein in Bezug auf die Pontificatslänge hat er denselben verlassen. Er schließt sich hierin vielmehr im Allgemeinen jenen Angaben an, welche er in den mit Jahren, Tagen und Monaten ausgestatteten Papstlisten des 5. Jahrh. fand. Solcher Listen kennt man nach Duchesne, der einen sorgfältigen Abdruck von ihnen (und von späteren) gibt, bisher neun (S. XIV), und zwar bilden sie nach dem genannten Auctor je nach ihrer durchgehenden Uebereinstimmung bei sonstigen Divergenzen zwei Typen; den ersten vertreten die Listen von Arras, Corvey I., Chieti, Reims und Laon, den zweiten diejenigen von Köln, Albi, Corvey II. und die Liste bei Fredegar. Duchesne hat nun beobachtet, daß der L. P. die übereinstimmenden Daten dieser Listen immer annimmt, bei Abweichungen derselben aber unter sich dem zweiten Typus sich anschließt. Da die Auctorität dieser Listen sowie des lib. Kat. für die Pontificatsdauer nur eine relative ist, und als ihre Quelle mit Sicherheit nur Hippolyt und die Zahlen der eusebianischen Kirchengeschichte in der Chronik des hl. Hieronymus nachgewiesen werden können, so ist der kritischen Revision ein weites Feld eröffnet. Diese Revision hat noch zwei andere Zahlenüberlieferungen in Betracht zu ziehen, nämlich die den alten Papstbildern zu St. Paul bei Rom (jetzt im Kloster) beigesetzten Jahre, Monate und Tage, welche sich als eine Combination aus dem lib. Kat. und dem L. P. herausstellen, eine Combination, die auch in manche hds. Exemplare des L. P. aufgenommen wurde, und den kon. Kat., welcher in den Abweichungen vom L. P. einen Einfluß vom lib. Kat. und zugleich vom ersten Typus obiger Listen des 5. Jahrh. zeigt.

8. **Der Commentar von Duchesne.** Um in einigen Worten Duchesne's geniale Leistungen zur Erklärung des L. P. noch näher zu charakterisiren und ihre Bedeutung für die Studien über das kirchliche Alterthum in ihrer ganzen Ausdehnung hervorzuheben, muß ich zunächst an das Vorige anknüpfend, die zum Theil neue von Duchesne aufgestellte chronologische Tabelle der Päpste von St. Peter bis Hadrian anführen (S. CCLXI ff.). Sie ist ein Ergebniß, das auf großer Arbeit basirt und das dem sprödesten und kärglichsten Stoffe mit einer sehr eindringenden, aber in ihren Operationen ebenso klaren Kritik abgewonnen ist. Freilich kann Duchesne, gegen die bisherige Gewohnheit der verbreiteten Kataloge, erst von Pontianus (230—235) angefangen den Päpsten die Jahreszahlen beisetzen, durch welche sie sich der dionysianischen Zeit-

rechnung einreihen. Auch entbehren bei ihm die ersten Nachfolger Petri des Beisatzes ihrer Regierungsdauer, und erst von Xystus I. angefangen bis zum Vorgänger Pontian's Urban I. einschließlich tritt die Länge des Pontificates in einer bestimmten Jahressumme auf. Die ersten Päpste folgen sich in der Ordnung des hl. Irenäus, welche Duchesne in verschiedenen Untersuchungen begründet: Petrus, Linus, Anenkletus (=Kletus), Clemens, Evaristus u. s. w., während der L. P. die Reihe so gibt; Petrus, Linus, Kletus, Clemens, Anakletus, Evaristus u. s. w.

Der ausführliche Commentar, welcher den einzelnen Biographien beigegeben ist, dürfte vor Allem für die christliche Archäologie von großer Wichtigkeit sein; er vereinigt alle neueren Resultate, besonders aus den verschiedenen Arbeiten de Rossi's, welche den Text des L. P. erklären können, und nicht selten bereichert er seinerseits aus dem L. P. diesen Zweig der Geschichte[1]). Die Grabschriften der alten Päpste und viele andere

[1]) Zu den Erörterungen über die Translation der Leiber Petri und Pauli ad catacumbas (L. P. S. 212), welche D. (S. CIV ff.) mit gutem Grunde in das Jahr 258 setzt, möchte ich mir den Zweifel erlauben, ob die damasianische Inschrift in der sog. Platonia (Hic habitasse etc. S. CIV N. 1) wirklich eine Beziehung enthält auf eine Gesandtschaft aus dem Orient, welche in Rom die Apostelleiber für die orientalische Heimath zurückgefordert hätte. Vgl. Kraus Roma sott. 2. Aufl. S. 135. Sollten nicht etwa die spät auftretenden und unter sich abweichenden Berichte über diesen Vorgang nur durch Mißverständniß der gedachten Inschrift entstanden sein, indem man ihre Worte Discipulos oriens misit, statt auf die Apostelfürsten selbst, fälschlich auf Boten bezog und darnach dann für das Roma suos potius meruit defendere cives (durch die Verbergung a. 258 wurden die Leiber vertheidigt gegen die Verfolgung) einen entsprechenden Commentar suchte? Der Sinn einer Botschaft aus Griechenland liegt sicher nicht in der Stelle der Inschrift der Papstkrypta, wo Damasus von den griechischen Bekennern, die er feiert, den gleichen Ausdruck quos Graecia misit braucht. Doch Vorstehendes nur als Zweifel. Die lang erwartete Ausgabe Studemund's von seiner zu Vercelli entdeckten ältesten Recension der sog. Acta Petri et Pauli wird vielleicht über jene orientalische Botschaft Aufschluß bringen.

In Duchesne's Aufzählung der Kirchen, über deren Bau im L. P. berichtet ist (S. CXL), fehlt aus Versehen die constantinische Basilica Sessoriana = St. Croce in Gerusalemme. — Daß das Mausoleum der sog. Constantia (D. richtig: Constantina) bei St. Agnese an der Via Nomentana, welches der L. P. S. 180 als Baptisterium erwähnt, nicht

römische Inschriften, die der 2. im Druck beinahe vollendete Band der Inscriptiones Christ. Urbis Romae von de Rossi bringen wird, sind nach den Aushängebogen in dem Commentar bereits verwerthet oder abgedruckt. Nicht minder werthvoll erscheint der Inhalt des Commentars für die Kunstgeschichte wegen seiner Nachweise über Kirchenbauten u. dgl.[1]), sodann

---

lange nach seiner Entstehung als Baptisterium verwendet worden sei, ist recht annehmbar. D. (S. 197) hätte hiefür Garrucci (Storia dell' Arte cristiana I, 448) anführen können; derselbe bezieht sich auf die Ueberreste eines großen mit Marmor bekleideten Taufbrunnens, die in der Mitte der Rundkirche aufgedeckt worden seien. — Zu S. 163 N. 5. Das Cubiculum clarum der Priscillakatakombe, in welchem der Papst Marcellin beigesetzt war, glaubt man seit den jüngsten Ausgrabungen doch gefunden zu haben. — S. 191 N. 28. Es hat sich Dank der speciellen Fürsorge Leo's XIII. nicht bewahrheitet, daß das herrliche alte Mosaikgemälde in der Apsis der Laterankirche den jüngsten Restaurationsarbeiten „als Opfer erliege", eine Angabe, welche der Verf. wohl aus den Abhandlungen von Müntz über dieses Mosaik in der Revue archéologique entnommen hat; troß der neuesten kritischen Erlebnisse des Kunstwerkes ist jener Ausdruck nicht anwendbar. — S. 315 N. 3. Paulus Diaconus hat in seinem ächten Texte keineswegs die Legende über diese dem Papste Sabinian zu Theil gewordenen Erscheinungen; s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, S. 162 ff. — Es sind für die Kirche St. Stefano Rotondo (S. 249 N. 1), für das Erasmuskloster (S. 347 N. 6) und die Geschichte der christlichen Valerier (S. 192 N. 47) die seit dem Erscheinen des ersten Bandes des L. P. veröffentlichten und unten im Lit. Anzeiger genannten Schriften von de Rossi nachzutragen.

[1]) Verdientermaßen findet die im L. P. schon bei Silvester erwähnte Doppelbasilica des hl. Laurentius an der Tiburtinischen Straße mit ihrer complicirten Baugeschichte bei D. eine eingehende Berücksichtigung. Ich schließe mich seiner Annahme gerne an, wonach der Wortlaut des L. P. lehrt, daß Constantin seine kleine Basilica auf dem Niveau der Erdfläche über dem Grabe des Diacons errichtete. Um das Grab unter der Kirche nimmt er mit Recht eine durch enge Treppen zugängliche Krypta an. In dieser ließ sich später auch Sixtus III. († 440) nach dem L. P. begraben. Aber ich glaube, daß nicht schon der Presbyter Leopardus am Anfang des 5. Jahrh., wie D. will (S. 198 N. 84), sondern erst Papst Pelagius II. den eigentlichen Umbau der konstantinischen Kirche zu ihrem jetzigen Zustande vornahm; von der großen vorne angebauten Basilica Sixtus III. sei hier ganz abgesehen. Leopardus hat nur Verschönerungsbauten gemacht. Jedoch Pelagius II. legte zunächst das Laurentiusgrab frei, indem er die dunkele Krypta durch Ausräumung des Terrains aufhob, und baute dann die ganze Kirche auf einem niederen Niveau, nämlich dem früheren Boden der Krypta, neu auf; dabei errichtete er über den tiefer gestellten

für die kirchliche Geographie, besonders von Italien, wegen der Forschungen über die im L. P. genannten Oertlichkeiten[1]), ferner für die Geschichte des Kirchenrechts, aus welcher gelegentlich der Decrete der Päpste manche Partien zur Sprache kommen[2]),

---

konstantinischen Säulen der früheren Kirche das gegenwärtige schöne Obergeschoß mit der Säulengalerie, das älteste dieser Art zu Rom, welches schon kurze Zeit nachher unter Honorius I. bei dem Umbau von S. Agnese Nachahmung fand. Das spätere Mittelalter hat die Kirche des Pelagius wieder verunstaltet durch das in Folge der Verbindung mit der sixtinischen Basilica eingebaute hohe Presbyterium. Es ist nicht hier am Platze, nachzuweisen, daß obige Annahmen besser als diejenigen Duchesne's mit den Inschriften über des Leopardus und des Pelagius Arbeiten und mit dem L. P. stimmen. Uebrigens läßt D. die Pelagius-Inschrift mit Unrecht von Pelagius selbst stammen. Dieser hat sicher nicht seine eigenen merita gerühmt, auch nicht von seinem Bau als einem alten (olim) gesprochen.

[1]) S. 200 N. 121 scheint durch den Namen Ferentis das Ferentinum der Herniker (jetzt Ferentino) ausgeschlossen. Die Bezeichnung Ferentis findet sich allein für das untergegangene Ferento bei Viterbo, welches allerdings im Alterthum auch Ferentinum und Ferentum genannt wird.

S. 197 N. 83. In dem Texte der konstantinischen Schenkung an die Agneskirche: Via Salaria sub parietinas, usque omnem agrum sanctae Agnen haben allerdings die Worte usque omnem agrum, so verbunden, keinen Sinn. Der Text braucht aber nicht alterirt zu sein, wie D. meint. Man trenne nur: sub parietinas usque, omnem agrum s. Agnen, und man erhält unter Hinzuziehung der Nachricht der Acten der hl. Agnes, wonach sie in agello suo an der Via Romentana beigesetzt wurde, die interessante Angabe, daß durch Constantin ein der Familie Agnesens gehöriges Gut an ihre Kirche restituirt wurde, eine Liegenschaft, welche vielleicht in der Verfolgungszeit ebenso confiscirt worden war, wie laut dem L. P. die possessio Cyriacae religiosae feminae (ager Veranus), die der Laurentiuskirche restituirt wird. — Der omnis ager der hl. Agnes hätte sich zufolge obigen Textes von der Via Salaria her bis zu den Mauern an der nahen Via Romentana erstreckt.

[2]) In den ordinationes apostolicae sedis pontificum, welche Gregor d. Gr. Ep. IX, 52 als von Hormisdas bis zu Vigilius fortgesetzt erwähnt, findet D. (S. 154 N. 1) Andeutungen einer speciellen Veröffentlichung von päpstlichen Decreten. Ich habe in einer Notiz über die Avellanische Sammlung in dieser Ztschr. 1879, 186 ff. die Stelle unter Anführung verschiedener Wahrscheinlichkeitsgründe auf die päpstlichen Decrete der genannten Sammlung bezogen. — Wiederholt nennt D. eine angebliche römische Synode Gregors vom Jahre 595. Allerdings hat sowohl Hefele 2. Aufl. III, 57 als noch Jaffé-Ewald

und endlich für die Entwickelung der Liturgie in Folge der Berührung des L. P. mit den römischen Ordines und mit dem vom Verf. kritisch berichtigten hieronymianischen Martyrologium sowie in Folge der Mittheilungen des L. P. über die Details der Kirchen- und Altarausstattung[1]).

Bei diesem reichen Inhalte sticht die Form, welche Duchesne seinen Erläuterungen zu geben verstanden, vortheilhaft gegen die bisherigen Commentare ab. Die Einfachheit und Sicherheit des Ausdrucks, die Selbstbeschränkung in den Citationen, die Fernhaltung jeglicher Polemik wirkt sehr wohlthuend, während bei den früheren Ausgaben die unter verschiedenen Autorennamen zusammengehäufte Gelehrsamkeit doch so oft dem Leser keine Aufschlüsse sondern nur Ueberdruß brachte. Die Benutzung der neuesten literarischen Erscheinungen in den verschiedenen Sprachen dehnt sich bei dem nimmermüden Herausgeber bis in die „Ergänzungen und Verbesserungen" am Ende des Werkes aus[2]).

---

2. Aufl. S. 167 das Datum 5. Juli 595 für diese Synode. Sie gehört indessen in den Anfang der Regierung des genannten Papstes (590—604), wie auch Wisbaum (Die wichtigsten Ziele Gregor's, Köln 1884) hervorhebt. Die Beweise kann ich hier nicht entwickeln.

[1]) S. 126 N. 4 bringt D. ohne Grund, wie mir scheint, eine rituelle Vorschrift, von welcher im L. P. berichtet wird, in Gegensatz zu dem I. Ordo Rom. Wenn nämlich nach dem L. P. die sieben Diakonen beim Papste sein sollen, während dieser die Präfation recitirt, so schließt dieß nicht aus, daß sie (nach dem I. Ordo) während des Kanons, in einer Reihe mit den Bischöfen stehend, den Altar umgeben, welcher zu dieser Zeit von der ganzen Assistenz umringt ist (subdiaconi . . retro altare. Ordo I. n. 16). D. macht das vom Papste gesagte solus intrat in canonem (ib.) dafür geltend, daß die Diakonen gemäß dem Ordo nicht beim Papste seien. Aber der Text lautet bei Mabillon übereinstimmend mit den Hdss.: surgit pontifex solus et intrat in canonem (nur in dem Cod. Sessorianus 52, jetzt in der Bibliothek Vitt. Emmanuele zu Rom, las ich: surgit pontifex solus intrans in canonem), d. h. alle verbleiben in der gebeugten Stellung, die sie beim Sanctus einnahmen (permanent inclinati), nur der Celebrant erhebt sich und beginnt den Kanon. — Außerdem hätte D., wenn er dem I. Ordo einen Ursprung vom 8. oder 9. Jahrh. zuweist (vgl. S. 321 N. 3), unterscheiden müssen zwischen seinem Formular für die Stationsmesse, welches einen ganz separaten Theil bildet und von höherem Alter ist, und jenen beigefügten Anhängen meist jüngeren Datums, in welchen die von ihm S. 321 angeführten Taufvorschriften vorkommen.

[2]) In der Liste der Verbesserungen hätte auch aufmerksam gemacht werden können auf die vom Verf. im Laufe des Werkes selbst nachgetragenen

Es bleibt nur zu wünschen, daß der neue Liber pontificalis des französischen Gelehrten aus geistlichem Stande für die Geistlichkeit zu einem neuen Anstoße eifrigeren Studiums des kirchlichen Alterthums werde. Auf dieses Gebiet, das eine Domäne der katholischen, der geistlichen Kräfte sein sollte, sind allzusehr kirchenfeindliche oder der Kirche fremde Gelehrte eingedrungen.

Correcturen, damit nicht die erste, incorrecte Stelle benutzt werde. Das gilt z. B. von S. 166 N. 2; von S. 294 N. 2 remedius in Verbindung mit S. XXXIX a; von S. LXXIX 1 und S. 310 N. 6.

Die Eschatologie Altisraels.

Von Matthias Flunk S. J.

Die Anschauungen der Völker der alten Welt über den Ausgang des irdisch-zeitlichen Lebens, ihre Hoffnungen und Befürchtungen rücksichtlich des Loßes nach dem Tode sind ein Gegenstand voll Interesse für Geschichte, Religionsphilosophie und Theologie. Bilden sie doch einen Gradmesser für das Wichtigste in der menschlichen Gesellschaft, für die religiöse, sittliche Kultur. Eine dießbezügliche Frage an die alten Hebräer gestellt, weckt doppeltes Interesse. Sie führt auf ein vielbesprochenes Gebiet und mitten hinein in die wissenschaftlichen Kämpfe der Gegenwart, welche gegen die alte Orthodoxie entbrennen. Solange man mit gläubigem Auge die heilige Literatur Israels betrachtete; solange man die kritische Quellenscheidung und Altersbestimmung vom Pentateuch fernhielt, die Erzählungen der historischen Bücher nicht ihres geschichtlichen Inhaltes beraubte, und die Prophetieen einer besseren Zukunft im messianischen Gottesstaate nicht als „Träume eines verarmten Geschlechtes" erklärte: ebensolange war man überzeugt, es könne sogar rein exegetisch bewiesen werden, daß seit Moses und seit der Konstituierung der israelitischen Theokratie immer die Unsterblichkeit der Seele und die ethische Seite dieser Idee, Vergeltung und Bestrafung in einem jenseitigen Zustande bekannt waren und geglaubt wurden. Die moderne Bibelkritik und die bei ihr Anleihe machenden neuesten Darstellungen der Geschichte Israel's und Juda's von Seite der Profanhistoriker

läugnen die Richtigkeit dieser innerhalb der orthodoxen Kreise herrschenden Ueberzeugung. In Folge des Grundsatzes, daß das Vollendete, das konsequent Durchgeführte, überhaupt alles, was nüchterne Reflexion erfordert, nicht dem Jugendalter sondern der späteren Zeit eines Volkes angehöre, lassen diese Forscher geläuterte Begriffe für die mosaische Periode und auch noch auf lange Jahrhunderte später beim Volke Israel nicht zu. Was so ihr religionsphilosophisches Auge in die heiligen Urkunden Juda's und Efraim's hineinschaut, das schafft sodann ihre kritisch operierende Hand auch bald zu Tage und es gilt als abgeschlossene Thatsache, daß das vorexilische Israel seine Aussicht nur auf die irdische Zukunft beschränke, während der Einzelne sich über dem Ganzen vergesse, nichts über seine Lebenszeit hinaus für sich verlangend.

So erscheint denn die Frage: wie stand es im vorexilischen Israel mit dem Wissen und Glauben eines Jenseits, als ein Gegenstand, der nicht blos das nachchristliche Judentum, soweit es noch orthodox sein will, nicht blos den noch bibelgläubigen Bruchteil unter den Protestanten tief innerlich berührt, sondern auch den katholischen Glauben und seine Wissenschaft herausfordert, jenen wissenschaftlichen Bestrebungen gegenüber Stellung zu nehmen.

In den nachfolgenden Blättern nun soll jene Frage unter besonderer Rücksichtnahme auf die moderne Kritik beantwortet werden. In dem einen Teile wird gefragt: was kann und muß hinsichtlich der eschatologischen Ideen in Altisrael vorhanden sein? in dem anderen Teile wird untersucht, was tatsächlich an schriftlichen Zeugnissen vorhanden ist.

I. Was kann und muß an eschatologischen Ideen in Altisrael vorhanden sein.

1. Nähere Bestimmung des Themas. In Uebereinstimmung mit der bei Theologen und Profanschriftstellern üblichen Auffassung wird in dieser Abhandlung das Wort Eschatologie genommen als Inbegriff aller Anschauungen, welche sich auf das Hinscheiden des Menschen aus der irdisch-sichtbaren Welt beziehen, nebst dem, was außerhalb und jenseits dieses Zeitlebens von den Völkern erkannt, geahnt, gehofft, geglaubt wurde, mögen nun solche Anschauungen sich auf das Individuum

oder auf die Gattung erstrecken. Als Brennpunkt erscheint dabei das Wissen um eine Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes.

Der Glaube an ein Jenseits hängt natürlich auch zusammen mit den Vorstellungen, welche ein Volk, eine Religion hat über den Menschen als Vereinswesen aus Geist und Materie, über den Anfang und die Entstehung des Menschengeschlechtes, über die Vergeltung im Jenseits, über Gericht und Auferstehung. Gleichwohl muß man sich aber erinnern, daß diese Ideen nicht allzumal, noch vielweniger aber mit reinlicher philosophischer Scheidung von Anfang an in Altisrael vorhanden sein mußten. Möglicher Weise konnte die eine oder andere dieser Fragen in Israel schon beantwortet sein, während andere es noch nicht waren, sondern ihre Entwickelung einem späteren sei es natürlichen (Berührung mit Persern und Griechen u. a.), sei es übernatürlichen (z. B. Offenbarung an Propheten, wie bei Ezechiel, Daniel u. a.), neuen Anstoß zu verdanken ist. Es konnte also in Israel die Eschatologie mit der wachsenden Zeit ebenfalls wachsen an Inhalt, wie an Umfang der Ideen, und man ist deshalb nicht berechtigt zu schreiben: „entweder eine ganz und voll entwickelte oder gar keine Lehre über die letzten Dinge des Menschen."

Es wird daher vom gläubigen Exegeten nie geläugnet werden, daß in den Büchern Moses' die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihrem jenseitigen Loße nicht so in den Vordergrund tritt, wie man es erwarten möchte, aber zugleich wird hiebei bemerkt, daß diese Lehre einerseits dennoch als vorhandene sich bekunde, und andererseits etwas so Selbstverständliches nach den Grundanschauungen des A. T. sei, daß das „Daß" (ὅτι) nicht einmal Gegenstand des Zweifels werde. Je mehr die Zeiten sich der Ankunft Christi nähern, desto bestimmter und klarer wird dann auch im heiligen Schrifttume der Hebräer die Aussprache des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung.

Faßt man die innerhalb der offenbarungsgläubigen Kreise geltende Antwort auf die Frage nach Inhalt und Umfang der Eschatologie in Altisrael in Kürze und mit allgemeinen Strichen, so dürfte wohl die Wahrheit folgender Formulierung nicht bestritten werden. Altisrael hatte auf Grund seiner Offenbarung und zugleich als Frucht seines vernünftigen Nachdenkens über

natürliche und übernatürliche Ereignisse, die in seiner Mitte geschahen, den Blick auf ein Jenseits gerichtet. Hierin steht das Volk, welchem an religiöser Begabung kein Volk im Altertume gleichkommt, den übrigen Völkern der Erde durchaus nicht nach, und wenn damals wie jetzt die Menschen mit ungleichen Gefühlen dem Tod in's furchtbare Antlitz schauten, so hat wohl der gläubige Israelit sich in besserer Lage gewußt, als der Aegypter und Perser, der Grieche und Römer trotz aller Zeugnisse der Denkmäler für ihren Unsterblichkeitsglauben. Ueber das Was und Wie wurden dem israelitischen Volke allmählig, wenn auch in längeren Zwischenräumen noch andere Aufschlüsse gegeben. Die großen Männer des Alten Bundes scheinen zwar ebenfalls mehr oder minder den Weg des dunkeln Rätsels gewandelt zu sein. Aber wenn sie auch schauern vor der schattenhaften, unerfreulichen Existenzweise im Scheol, so wissen und glauben dennoch alle — und mit den erleuchteten Führern auch die ihnen vertrauenden, folgenden Massen — daß durch Jahve die Zukunft ihnen gehöre. Sie grübelten nicht nach über die verborgenen Dinge des Jenseits, welche Gott, ihrem Herrn gehörten (Dt. XXIX 28), aber sie waren der Ueberzeugung, daß Gott Macht habe über das Totenreich, daß seine Vorsehung auch dorthin sich erstrecke, und Er die Frevler bestrafe, die Guten belohne; daß Er namentlich schon ob des Sinaibundes den Frommen und Gerechten retten werde nach den Mitteln und Weisen, welche den Menschenkindern freilich verborgen sind, die aber seine Weisheit kennt, seine Allmacht ermöglicht, und seine wunderbare Güte gegen jene, die reinen Herzens sind, auch einstens verwirklichen wird. Auf dem Wege der Schlußfolgerung und naheliegender Weiterforschung erweiterte und vertiefte sich die subjektive Erfassung der objektiv durch Natur und Offenbarung gegebenen Tatsachen und Lehren, bis neue Gottesoffenbarungen neue Momente brachten, welche die Vernunft nicht oder nicht so leicht findet, wie die Auferstehung der Toten, das allgemeine Gericht und Aehnliches.

2. Gegner. Aus alter Zeit melden uns die Evangelien als erste Gegner die Sadduzäer[1]). Unter Verwerfung der Tradition hielten sich die Sadduzäer nur an das geschriebene

---

[1]) Matth. XXII 23 f. (vgl. Mark. XII 18; Luk. XX 27).

Gesetz. Sie, welche nach dem Ausdrucke Josephus Flavius' es für rühmlich hielten, den Lehrern der Weisheit zu widersprechen[1]), läugneten namentlich alles Jenseitige (nicht aber die Existenz Gottes), so die Unsterblichkeit der Seele, Lohn oder Strafe nach dem Tode, Auferstehung des Fleisches, die gesammte Engelwelt. Wenn man nicht ohne Grund annehmen darf, daß die Sadduzäer von den heiligen Schriften keineswegs bloß die fünf Bücher Moses' sondern auch die prophetischen und übrigen angenommen haben, so haben sie in dieser Frage eine Stellung eingenommen, welche den späteren Deisten des achtzehnten Jahrhunderts eigentümlich ist. Nach Haneberg wären vielleicht auch die Samaritaner in Bezug auf die Unsterblichkeitslehre den Sadduzäern gleichzustellen[2]). Sind jedoch die patristischen Zeugnisse hierüber wirklich verläßlich, so müßte dieses wohl für die ältere Zeit gelten, denn jetzt gehört es zu ihrem Glauben, daß nach des Menschen Tod die Seele in die Lüfte steige und auf die Auferstehung des Leibes aus dem Grabe harre; auch nehmen sie für den Ablauf des siebenten Jahrtausendes ein Endgericht an.

Unter den häretischen Gnostikern waren es Marcioniten, welche nach Augustin (Contra adversarium Legis et Prophetarum II 6) Sätze aussprachen wie diesen: „Moses hat alle Hoffnung auf künftige Auferstehung unter den Menschen ausgetilgt, da er durch die Behauptung, sie sei Blut, die Seele sterblich sein lasse."

Abgesehen von vereinzelten schüchternen Stimmen in der mittleren Zeit, ist namentlich die Neuzeit bis in die Gegenwart herab systematisch bemüht, der Religion Altisraels den Unsterblichkeitsglauben und den Blick auf ein Jenseits abzusprechen. Es ist der englische Deismus, welcher den gewaltigen, noch fortdauernden Ringkampf herbeiführte zwischen den Verteidigern der Offenbarungsreligion und denen einer bloßen Naturreligion. Um die mosaische Religion ihres übernatürlichen Charakters und

---

[1]) Jos. Flav. Altertümer XVIII 1 4: *Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι. φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινῶν μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων. πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας* (Pharisäer) *ἣν μετίασιν ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν.*

[2]) Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel. S. 121, Anm. a.

Moses seiner gottverliehenen Auctorität zu berauben, wurde es seit Thomas Morgan[1]) und Viscount Bolingbroke Sitte, das Fehlen einer ausdrücklichen Lehre über die Unsterblichkeit der Seele im vorexilischen Israel zu betonen. Interessant ist der Beginn des Streites auch dadurch, daß der scharfe und energische Antipode Morgan's, Warburton, einer der tüchtigsten Kämpfer für die Offenbarungsreligion, die auf den Plan gebrachte Schwierigkeit zugab, aber kühn und genial genug den abgeschossenen Pfeil gegen die Deisten selber wandte[2]). „Die jüdische Religion, sagten die deistischen Freigeister, kann keine göttliche Auctorität beanspruchen, weil ihre Vorschriften der Sanction einer jenseitigen Vergeltung entbehren. Die jüdische Religion — entgegnet Warburton — muß göttlichen Ursprungs sein, eben weil sie jene Stütze vernachlässigte, deren alle Gesetzgebungen sich bedienen, und dennoch sich Geltung verschaffte"[3]). Warburton's Ziel war edel, seine Gelehrsamkeit groß, seine Concession jedoch verfehlt.

Die Verbreitungszone der Ideen, für welche Englands Deisten so tätig eintraten, umschloß bald auch Frankreich und Deutschland. Dort sind Voltaire und die Encyklopädisten, hier Lessing als Bannerträger wie des Unglaubens überhaupt, so namentlich der Angriffe auf das A. T., zu nennen[4]). Seit

---

[1]) Moral Philosopher 1737.

[2]) The divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a religious Deist from the Omission of the Doctrine of a future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation (1738).

[3]) Lechler, Deismus in (Herzog's Real-Encycl. 2. A., III 529). Vgl. ebendesselben „Geschichte des englischen Deismus." Stuttgart 1841.

[4]) Voltaire schrieb im Jahre 1776 in diesem Sinne: Tournez-vous de tous les sens, messieurs les Juifs, vous ne trouverez chez vous aucune notion claire, ni de l'enfer, ni de l'immortalité de l'âme. Oeuvres t. 48. p. 512 (Edition Beuchot). Lessing aber, der Hauptrepräsentant der deutschen Aufklärung, orakelte in seinem Aufsatze: Die Erziehung des Menschengeschlechtes" (1780) über das aus Aegyptens Sklaverei befreite Volk und den Erziehungsplan Gottes: „Noch konnte Gott seinem Volke keine andere Religion, kein anderes Gesetz geben als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete. Denn weiter als auf dieses Leben gingen seine Hoffnungen nicht. Es wußte von keiner Unsterblichkeit der Seele; es sehnte sich nach keinem künftigen Leben. Ihm aber nun schon diese

dieser Zeit arbeiten denn auch namentlich englische, deutsche und französische Kritiker, Exegeten und Historiker unermüdlich daran, Israels Geschichte und Religion möglichst naturalistisch zu erklären. Im Dienste dieser Richtung stehen die akatholischen Bibelkritiker der Gegenwart sammt und sonders. Sie als die zünftigen Fachmänner sollen noch in ihren Hauptvertretern kurz zu Worte kommen, denn mit ihnen will sich hinsichtlich der Schriftzeugnisse diese Studie mehr als mit den andern befassen.

Nicht ohne Selbstgefühl bemerkt Wellhausen in seinen Schriften wiederholt, daß seine bibelkritischen Arbeiten sich erheben auf einer breiten Basis von Forschungen über gottesdienstliche Antiquitäten und herrschende Religionsideen. Hier sei eigentlich der Kampf gegen die traditionelle Auffassung der Geschichte Israels entbrannt und auch nur hier könne er zum Austrage gebracht werden. Unter den von ihm berücksichtigten Ideen spielt keine geringe Rolle der Glaube an ein Jenseits. In einem Kapitel, das den Titel führt: „Gott, Welt und Leben im alten Israel" schreibt er dann auch unbedenklich: „Es gab aber noch einen andern Hauptartikel des Glaubens, nämlich daß Jahve richte und vergelte auf Erden, nicht nach dem Tode, denn *ein Jenseits wurde nicht geglaubt*. Auch dabei kam indessen der Einzelne nicht so sehr in Betracht; über ihn ging das Rad der Geschichte hinweg, *ihm blieb nur Ergebung, keine Hoffnung*"[1]).

Es ist nicht an dem, daß Wellhausen oder die Reuß'sche Schule den Glauben an Seelenfortdauer, Unsterblichkeit, Auferstehung, Vergeltung, dem A. T., genommen im Umfange des katholischen Kanons, absprechen. Nein; aber man muß nach ihnen einen gewaltigen Unterschied machen zwischen den Hebräern in der Zeit ihres frischen ungebrochenen Volkstumes und dem Mosaismus oder Judentum, d. h. „jener Secte, welche das von Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte", und nach der Rückkehr aus Babel sich uns als Kultusgemeinde

---

Dinge zu offenbaren, welchen seine Vernunft noch so wenig gewachsen war: was würde es bei Gott anders gewesen sein als der Fehler des eiteln Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen als gründlich unterrichten will." Gesammelte Werke. Leipzig. Göschen. 1841. Bd. 9, S. 403.

[1]) Skizzen und Vorarbeiten S. 45.

präsentiert. Für Altisrael waren „nicht Gott und Welt, nicht Gott und Mensch, sondern Gott und Volk die Korrelata". Für das Judentum hingegen liegt der Schwerpunkt im Individuum. In dem Hervortreten des Individualismus besteht der Hauptunterschied der neuen von der alten Zeit. Bei den älteren Propheten beziehe sich der Vergeltungsglaube nur auf die Nation und habe als Inhalt den weltgeschichtlichen Streit zwischen Israel als Gottesstaate und den Heiden als den gottverworfenen Völkern. Seit den Tagen des Propheten Jeremias hingegen und noch mehr seit Ezechiel werde betont, „daß nicht durch die Nation, sondern durch die einzelnen Gerechten sich die Theokratie fortsetze; Jeder lebe wegen seiner eigenen Gerechtigkeit und sterbe wegen seiner eigenen Gottlosigkeit. In dieser Periode beginnt das Individuum, was früher nicht der Fall war, über seine religiöse Arbeit zu reflektieren. Jetzt erst, in der lange nach Esra entstandenen Weisheitsliteratur, tritt das Problem über den Lohn der Frömmigkeit in den Vordergrund. Im Buche Job, in den Sprüchen Salomo's und des Siraciden, im Koheleth und in den Psalmen werden nunmehr jene bangen Fragen behandelt, ob die Gottlosen Recht hätten, wenn sie sagen, daß kein Gott auf Erden walte und richte; ob denn Gott wirklich keinen Unterschied mache zwischen den Frommen und Gottlosen; ob er zu diesen in keinem anderen Verhältniß stehe als zu jenen. Indem dann Wellhausen mit der ihm eigenen Beredsamkeit und mit feinem Gefühle das Wachstum und die Vertiefung des durch jene Probleme angeregten Gedankens schildert und die inneren höheren Erlebnisse des frommen Israeliten zeichnet, überrascht er den gespannten Leser plötzlich mit der Behauptung, daß dieses innere, höhere Leben gefunden wurde, ohne daß die Hoffnung auf ein Jenseits sich äußert. Im Buche Job finde sich zwar eine Spur dieser Hoffnung in der Form, daß Gott vielleicht auch nach dem Tode des Märtyrers noch Gelegenheit habe zu dessen Rechtfertigung und Unschuldserklärung; dieser Gedanke werde jedoch nur als entfernte Möglichkeit gestreift und alsbald wieder fallen gelassen.

Also, auch in den nächsten Jahrhunderten nach Esra trotz des hohen Gedankenfluges und der tiefen Innerlichkeit des Gefühles und trotz der wahren Frömmigkeit, welche Wellhausen der Weisheitsliteratur und den Psalmen nicht abläugnet — dennoch keine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele,

von Gericht und Vergeltung, natürlich noch weniger die Idee von einer Auferstehung des Menschen nach seiner irdisch-leiblichen Seite. Es kommt schon, auch nach Wellhausen, noch dazu, daß in Juda bei der Weiterbildung der religiösen Gedanken und Wünsche eine transcendente Welt, die den Forderungen der Moral entspricht, sich herausbildet, wo auch die Guten, die Märtyrer der heiligen Sache, Teil haben an dem zu errichtenden Gottesreiche und wo es den Schlechten schlecht ergehen wird, aber diese religiöse Metaphysik kommt nach Reuß-Wellhausen'scher Theorie merkwürdig spät zur Darstellung. Ihre Grundzüge, sagt Wellhausen, erscheinen zum ersten Male im Buche Daniel. Da nun die neuere Kritik glücklich herausgebracht hat, daß dieses Buch erst in der Zeit des jüdischen Aufstandes gegen die syrische Herrschaft verfaßt wurde, so findet sich die Hoffnung auf ein Jenseits in dem heiligen Schrifttume Juda's vor dem Jahre 167 vor Chr. nicht verzeichnet.

Auf dasselbe läuft es im Grunde hinaus, wenn Reuß in seiner „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testamentes" als erstes und einziges in dem Kreise der Bücher, „die mit der Bibel in Verbindung gebracht wurden", das Buch der Weisheit nennt, als jenes, „welches der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele Raum gibt, und dieselbe laut bekennt". Reuß vergißt nicht, ausdrücklich zu bemerken, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der unläugbar neueste Lehrpunkt sei, und der Bibel sonst durchaus fremd. Für das Hervortreten dieser Idee bezeichnet er das Jahrhundert, welches mit der Eroberung Jerusalems durch die Römer zu Ende geht als Anfangstermin.

Wie sehr die Frage nach dem Unsterblichkeitsglauben der alten Hebräer die Gemüter in der Gegenwart interessiert, beweisen auch die 1873 zwischen Jos. Halévy und Hartwig Derenbourg im Schooße der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres gepflogenen Verhandlungen. In dem „Mémoire", welches der Erklärung einiger das Jenseits betreffender Stellen aus der Sarginschrift des sidonischen Königs Eschmunazar gewidmet war, legte Halévy eine Lanze ein für den Unsterblichkeitsglauben der älteren Hebräer. Derenbourg polemisierte dagegen und bezeichnete als seine Ansicht, daß das A. T. den Unsterblichkeitsglauben nicht kenne. Die Juden hätten denselben

erst spät und zwar vom griechischen Ausland bekommen. Alle Stellen, die man aus den älteren Büchern der Hebräer hiefür allegiere, enthielten von einem Jenseits, von einer Fortdauer der Seele nichts. Nur eine waghalsige, Uebertreibung liebende Exegese bringe in den schlichten Literalsinn etwas hinein, was gar nicht darin liege. Renan pflichtete der Ansicht Derenbourgs bei und die Frage in seiner Weise präcisierend sprach er dem Buche Job, dem Spruchbuch, gewissen Psalmen das Vorkommen der Unsterblichkeitsidee ab, ja versicherte zugleich, die jenen Büchern zu Grunde liegende Philosophie sei solchen Gedanken entgegen. Halévy auf solche Art von seinen Kollegen hergenommen, lieferte eine Replik. Aber seltsam; um seinen Ahnen den Glauben an ein Jenseits zu retten, gab er die heiligen Bücher derselben Preis. Da hörte man zum Erstaunen nicht bloß, daß die althebräische Literatur es absichtlich vermeide, auf das Leben nach dem Tode anzuspielen; sondern die biblischen Auctoren werden auch als Vertreter der mosaischen Schule bezeichnet, welche eine hartnäckige Bekämpferin der volkstümlichen Opfer für die Manen, der Totenbeschwörungen u. s. w. gewesen sei, in denen die Ueberzeugung von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes bei dem altisraelitischen Volke sich ausspreche. Im Jahre 1882 eröffnete Halévy die Discussion von Neuem. Er hatte inzwischen alle semitischen Völker des Altertums in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen, und das Ergebniß war: „alle glauben an eine Seelenfortdauer im Jenseits, insbesondere zeichnen sich hierin die Assyrer aus." Diesem Analogiebeweise gegenüber hielt Derenbourg in voller Straffheit seine alte These aufrecht: „In den heiligen Schriften der alten Hebräer gibt es keinen Text, woraus vernünftiger Weise oder mit Sicherheit auf einen Unsterblichkeitsglauben derselben geschlossen werden dürfte." Das Buch Job schweige darüber; die Refaim, worauf man sich berufe, genößen kein wahres Leben, Koheleth rede von einem anderen Leben nur, um es zu bekämpfen. Zu den Juden sei dieser Glaube erst nach den Eroberungszügen Alexanders gekommen; er sei nicht eine originelle, sondern eine entlehnte Erkenntniß, geschöpft aus platonischer Philosophie.

3. Beurteilung der Gegner durch das Glaubensbewußtsein der Kirche. In der Kirche Gottes drängt sich

den Gläubigen beständig der Gedanke an die Ewigkeit auf, bestehend in dem untrüglich forttönenden Worte des Erlösers der Menschen, wonach dieses Zeitleben als Vorbereitung für ein künftiges ewiges Leben hingestellt wird. Aber wenn auch Christus der zuverlässigste praktische Lehrer des Glaubens und Wissens von einem jenseitigen Leben genannt wird und ist, so war Er doch nicht der Einzige, auch nicht der Erste, welcher der Welt diese Lehre brachte. Für den Katholiken ist sie vielmehr eine so natürliche Sache, daß er sie nicht bloß für eine Voraussetzung des Christentums, und für ein Dogma seiner Kirche ansieht, sondern auch für eine von der bloßen Vernunft erkennbare Wahrheit[1]). Es befremdet ihn daher schon, wenn man irgend einem religiösen, nicht bloß Kulturvolke, sondern selbst wildem Naturvolke den Unsterblichkeitsglauben abspricht. Doch am meisten staunt er, wenn der Gedanke, von dem er glaubt er sei mit der vernünftigen Menschennatur gegeben, gerade jenem Volke abgesprochen wird, welches er als Träger einer besonderen Offenbarung verehrt, und dessen Religion ihm Christus und die Apostel als Vorstufe zum Christentum bezeichnen. Hier fühlt er einen Widerspruch mit Christus.

Wenn Moses von der Unsterblichkeit und Auferstehung nichts gewußt hat, dann konnte er sie auch im Pentateuch[2]) nicht andeuten, und der vom Herrn den Sadduzäern gemachte Vorwurf, daß sie die Schrift nicht kennen und viel irren, litte an einem inneren Gebrechen und wäre unwirksam. Daß aber neben einem Ausspruch der göttlichen, subsistenten Weisheit und Wahrheit die abweichende Doctrin der modernen Kritik und

---

[1]) Bekanntlich haben einige „Doctoren der Schule" gemeint, die Unsterblichkeit der Seele könne nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden. Dieser Meinung dürfte vielleicht auch Duns Skotus gewesen sein, wenn er die Argumente des hl. Thomas zwar für suasive aber nicht für persuasive hält. Doch diese vereinzelten Stimmen haben keine Geltung, und das fünfte Laterankoncil, welches nicht bloß omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse verwirft, sondern auch die diese Wahrheit in Zweifel Ziehenden (et haec in dubium vertentes), legt der katholischen Philosophie die Pflicht auf, die Unsterblichkeit der Seele mit Beweisen der bloßen Vernunft kräftigst zu schützen. Vgl. Denzinger, Enchiridion S. 158: Decreta Leonis X. in Concilio Lateranensi V. oecumenico.

[2]) Exod. III 6.

Exegese sich nur als Irrlicht ausnimmt, bedarf für den Gläubigen eines Beweises nicht.

Das so nachdrucksam geschriebene, lange eilfte Kapitel des Briefes an die Hebräer erschiene in der Supposition der gegnerischen Theorie als Selbsttäuschung des Verfassers oder als Betrug. Denn außer dem Glauben an die Existenz Gottes schreibt es den Patriarchen und Erzvätern und Propheten auch den Glauben an Gott als Vergelter zu und schließt bei einer jeden dieser ausgezeichneten Persönlichkeiten, daß sie nach einem besseren, himmlischen Vaterlande begehrt haben.

Und wenn nach 1 Petr. I 9 ff. die Propheten über das uns bestimmte Heil nachgeforscht haben; wenn voreinst diese Männer durch den in ihnen waltenden Geist Christi die Gewißheit der Ankunft des Weltheilandes gewußt und sein erlösendes Leiden vorausverkündet haben: dann kann diese Sehnsucht nach dem Erlöser ohne Gewißheit der Seelenfortdauer gar nicht gedacht werden. Sagt doch Christus selbst zu den Juden: „Abraham euer Vater, frohlockte, daß er sehen sollte meinen Tag. Und er hat gesehen und hat sich gefreut[1]).

Mag also das Alte Testament garnichts davon berichten — genug, Christus ist uns hinreichender Bürge dafür, daß Abraham sein Ahn, Israels Stammvater, die göttliche Zusage hatte, den Tag der Erscheinung und Gegenwart des Gottmenschen auf Erden zu sehen. Damit war denn doch die Tatsache der Fortdauer, der Unsterblichkeit der Seele und das Bewußtsein darum von selbst gegeben[2]). Und wenn auf diese Segensverheißung der engere Bund Gottes mit den Abrahamiden folgte; wenn die Beschneidung bei den Israeliten das Zeichen bildete dieses zwischen Jahve und Israel bestehenden Bundes und ein Unterpfand war der Teilname an allen Bundesverheißungen und Bundessegnungen, überhaupt der Gottangehörigkeit: dann muß vom neutestamentlichen Standpunkte aus mit Fug und Recht geschlossen werden, jene, welche an dem messianischen Heil, das in Christus Jesus vermittelt wurde, Teil nehmen durch Gottes specielle Verfügung, können unmöglich der Unsterblichkeitsidee entbehrt haben; dieselbe muß für sie vielmehr etwas so Verständliches gewesen sein, daß sie darüber

[1]) Joh. VIII 56.
[2]) Vgl. Reischl's Commentar zu dieser Stelle.

keine Reflexion anstellten in der Weise jener Völker, welche Gott ihre eigenen Wege gehen und darum auch ihre eigenen Zweifel und Aengstlichkeiten in diesem Punkte haben ließ. Nur auf das unbekannte „Wie" der Fortdauer oder für momentane Erregtheit auch in Bezug auf das „Daß" beziehen sich die Zweifel mit denen Israels Weise ringen oder von denen auch seine Frommen und Gesetzestreuen hie und da heimgesucht wurden.

Es sind also vom theologischen, gläubigen Standpunkte aus die oben flüchtig skizzierten Gedankenbahnen der Gegner wesentlich Irrbahnen, wenn auch in unwesentlichen, accidentellen Bemerkungen derselben manches beachtenswerte Moment der Wahrheit liegt. Da übrigens jene Forscher, die hier gemeint sind, sich ihrer Abweichung vom Worte des Herrn und seiner Apostel, wie überhaupt ihres Gegensatzes zur traditionell gläubigen Auffassung wohl bewußt sind und denselben offen eingestehen[1]), so soll das feindliche Verhältniß derselben zum Offenbarungsglauben nicht weiter beleuchtet werden. Vielmehr soll ihnen nachgewiesen werden, daß ihre Hypothese auch vom psychologischen und geschichtsphilosophischen Standpunkte aus nicht genügt, und daß sie willkürlich auf das Volk Israel und seine Religion Principien anwenden, welche den Vernunft- und Analogie-Gesetzen widersprechen.

4. Existenz des Glaubens an ein Jenseits in Altisrael erschlossen aus psychologischen Gründen. In seinen „Skizzen und Vorarbeiten" (S. 45) schreibt Wellhausen, daß in Altisrael der Glaube an ein Jenseits und der Himmel und die Hölle entbehrt werden konnten, weil ja „in dem Schicksale der Geschlechter und Völker oder auch der Throne und Herrschaften Jahve's Gerechtigkeit zur Erscheinung kam", und weil nach dem Glauben Israel's die Gerechtigkeit Jahve's schließlich doch dahin auslief, seinem Volke gegen die Feinde Recht zu geben und zu schaffen, auch wenn die einzelne Persönlichkeit dabei umkam.

Welchen Wert haben diese und ähnliche Behauptungen der modernen Kritiker? Sollte es nicht scheinen, als ob damit die

---

[1]) Vgl. De Wette in seiner Recension der Werke Vatke's, George's und Bohlen's in „Studien und Kritiken" 1837 S. 949.



alten Hebräer auf einen Hügel gestellt würden, den erst das gebildete moderne Denken in einem Spinoza, Shaftesbury, Lessing erreicht hat? Jene großartige Interesselosigkeit, wonach das Individuum in Altisrael sich mit den Glücksverheißungen begnügt hätte, die das Volk betrafen, während mit jedem Tag und Jahr das Rad der Geschichte über den Einzelnen erbarmungslos hinwegrollte, ihm persönlich keine Hoffnung, nur Resignation in's Unvermeidliche hinterlassend, ist ein Stadium, das einerseits in der rauhen Wirklichkeit nie andauert — schließlich dreht sich ja doch Alles um die „Person" und das persönliche Interesse — andererseits aber, wenn Israel zu diesem Stadium im Sinne Wellhausens wirklich je gekommen wäre, notwendig früher eine Durchgangsperiode voraussetzte, in welcher die Individuen in Israel auch einmal als ächte Kinder Adams recht realistisch gesinnt und begehrlich sich mit einem Jenseits getröstet hätten bei den unerbittlichen Ereignissen, die über Land und Volk so reichlich hereinbrachen. Die moderne Darstellung der Geschichte und Religion Israel's und Juda's, welche nur eine natürliche Entwickelung von Unten nach Oben zu Grunde legt, darf viel weniger als die gläubige Tradition ein Hysteron Proteron in dem Auftreten des religiösen Gedankens statuieren. Man lasse nur den Israeliten in der Zeit von Moses bis Esra noch die wesentlichen Grundkräfte und Eigenschaften der menschlichen Natur, Vernünftigkeit und Strebevermögen; man lasse sie nur von denselben Affekten bewegt werden, die auch wir Epigonen fühlen, von Verlangen und Hoffnung, von Freude und Furcht: der Glaube an ein Jenseits und an Seelenfortdauer stellt sich von selbst ein. Es ist aber theoretisch — ob er praktisch möglich sei, möge gar nicht untersucht werden — ein viel weiter vorgeschrittener Zustand sich mit Jahve's Gerechtigkeit zu begnügen, die nicht den Einzelnen sondern das Volk betrifft. Man sieht dies auf Seite der Gegner auch ein. Denn die modernen Kritiker und Historiker müssen, nachdem sie die alten Hebräer zu dieser Stufe der Erkenntniß gebracht haben, zugleich mit Lessing bekennen, „daß es ein heroischer Gehorsam ist, die Gesetze Gottes beobachten, bloß weil es Gottes Gesetze sind, und nicht, weil er die Beobachter derselben hier und dort zu belohnen verheißen hat; sie beobachten, ob man schon an der künftigen Belohnung ganz verzweifelt, und der zeitlichen auch nicht so ganz gewiß

ist"[1]). Sollten die wachsamen Geister der Kritik denn gar nicht merken, daß sie bei solchen Behauptungen, wenn man sie ernst nimmt, unmöglich einen Anfangs- oder Zwischenpunkt religiöser Entwickelung eines jungen frischen Volkes schildern, sondern den Endpunkt des Schleiermacher'schen Glaubensidealismus der die Vergeltungsrücksichtnahme perhorresciert? Jenes Absehen von Vergeltung im Diesseits und Jenseits, jenes Sichtrösten, wo keine Rettung ist von keiner Seite, weder jetzt noch zukünftig, ist psychologisch angesehen absurd.

Ferner, wenn es denn doch einmal, auch nach dem Zugeständniß der kritischen Schule, in Israel zum Glauben an eine göttliche Vergeltung für gute und böse Tat des Individuums kam und danach zum vollen Unsterblichkeitsglauben; und dieses Alles, wie die moderne Bibelkritik nicht läugnen wird, auf dem Wege natürlicher Reflexion zu Stande kam; warum soll denn Israel erst so spät dazu kommen? Warum denn erst durch die Berührung mit den weisen Chaldäern und Persern oder in der Schule der griechischen Philosophie in Aegypten? Ist es denn so unannehmbar, daß ein Isaias, Elias, Elisäus, Salomon, David, Samuel, Aaron, Moses, Abraham, Männer von offenbar höchster Begabung und dann aber auch jene, welche mit diesen in religiöser Fühlung und unter deren Führung standen, eine wenn auch noch mehr beschränkte, dunkle, dennoch aber ahnungsvolle, hoffnungsreiche Gewißheit hatten, daß Gottes segensreiche Verheißungen auch an ihnen und für sie persönlich in Erfüllung gehen würden? Oder hatten etwa jene Geistesheroen in Altisrael keinen Teil an den allgemein menschlichen Motiven, welche den Unsterblichkeitsglauben allüberall hervorrufen und stützen? Nicht die speculative philosophische Entwickelung und Begründung der Unsterblichkeitsbeweise soll in Altisrael gesucht werden. Aber die praktische, unmittelbare nicht reflexe Erkenntniß, welche aus natürlichen wie übernatürlichen Ereignissen, aus eigenem, wie fremden Leben gleichsam spontan gewonnen wird, die hätte man den alten Hebräern nicht absprechen sollen. „Die Liebe zum Leben, sagt Ulrici, die Furcht vor dem Tode, der Schmerz über das Dahinscheiden geliebter Freunde und Verwandte erzeugen den Wunsch der Fortdauer des Wiedersehens nach dem

[1]) „Erziehung des Menschengeschlechtes" a. a. O. S. 409.

Tode; und der Wunsch gebiert den Glauben daran. Das Gefühl der geistigen Kraft und Würde wie überhaupt der Bevorzugung des Menschen vor allen übrigen Geschöpfen und die religiöse Vorstellung von der Ewigkeit, der Unsterblichkeit und der höheren vollkommeneren Daseinsform des einen Gottes und der vielen göttlichen Wesen, welche das Schicksal des Menschen bestimmen, unterstützen und bekräftigen den Glauben an seine eigene Unsterblichkeit. Der klar vorliegende Unterschied endlich zwischen dem inneren psychischen und dem äußeren physischen Leben des Menschen gewährt die Möglichkeit, gegenüber der offenkundigen Zerstörung des Leibes im Tode eine Fortdauer der Seele nach dem Tode anzunehmen." Abgesehen von den übernatürlichen Einflüssen konnten doch und mußten diese und ähnliche Motive an die Israeliten herantreten, mögen wir nun an die Wüstenwanderung oder an das Heldenzeitalter, an das Königtum, an die Zeit der Restauration denken. Was anderswo seine Wirkung tat, wird auch in Altisrael nicht ohne Erfolg geblieben sein.

Es ist wahr, daß in Israel die individuellen Interessen vielfach in den Hintergrund traten und die nationalen betont wurden. Die meisten Propheten wenden sich immer an die Massen, an das Volk als ein Ganzes, der Einzelne verschwindet. An die Nation als ein Ganzes wendet sich die Predigt, das Strafurteil oder die Verkündigung der Rettung aus Erniedrigung und Knechtschaft; insofern ganz verschieden von der Art und Weise wie die Predigt des Evangeliums sich vollzieht. Es hatte eben Israel als Volk eine ganz besondere Stellung und Aufgabe. Diese Stellung und Aufgabe verstärkte das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Einzelnen. Aber deßwegen anzunehmen, daß der Unsterblichkeitsglaube entbehrt werden konnte, ist ganz unstatthaft. Obgleich der Einzelmensch im Vereine mit den anderen Volksgenossen steht, und mit ihnen der nationalen Sache dient und an der nationalen Aufgabe lösend mitarbeitet, hat er doch zugleich auch eine Aufgabe als Individuum, die von jener nationalen verschieden ist. Nicht zur nationalen wohl aber zu dieser individuellen Aufgabe steht der Glaube an eine Fortdauer im Jenseits in Beziehung.

Unterscheidet man diese beiden Aufgaben, so reichen für die Lösung der einen ein Paar Jahrzehnte hin. Für die andere bemißt sich die Dauer der Arbeit nach Jahrhunderten, vielleicht auch nach Jahrtausenden, je nachdem die Aufgabe des

betreffenden Gemeinwesens im Plane der göttlichen Weltregierung eine größere oder geringere ist. In solcher Weise hatte das israelitische Volk auf Grund der Bundesidee und vermöge seiner Stellung und Entwickelung eine solche Bedeutung, daß das Volk selbst zum Lehrer und Erzieher der Menschheit werden sollte. Die legislativen und prophetischen Momente, wodurch Israel in Zucht und Lehre genommen wurde, strebten zum Sprößling David's und bereiteten langsam und allmählig eine neue Weltzeit vor. Solche und ähnliche Ziele waren national. Der Unsterblichkeitsglaube aber und der Gedanke einer Vergeltung im Jenseits für gute oder schlimme Taten im Diesseits, die Ueberzeugung, daß das menschliche Leben nicht bloß eine ephemere Bedeutung hat, das Gefühl der Bevorzugung vor den übrigen Geschöpfen der Erde, das in Israel mehr als anderswo hervortretende Bewußtsein, einem heiligen Gotte seinen Dienst weihen zu können und zu müssen: diese und ähnliche Gedanken sind rein individuell; sie gehören dem Individuum und bleiben ihm, mag es als innerhalb eines Gemeinwesens oder außerhalb desselben befindlich betrachtet werden. Die einzige Voraussetzung ist nur, daß der betreffende Einzelmensch den Gebrauch seiner Geisteskräfte hat. Ist dieses der Fall, so tut die Erfahrung bald auch das Ihrige und läßt ihn den Widerspruch zwischen Schauen und Sehnen, zwischen Wirklichkeit und Ideal erkennen, und findet des Rätsels Lösung nur im Jenseits. Krisen aber muß jedes Menschenherz durchmachen und jeder Schritt mahnet ihn an die Ewigkeit. Der bloße Tod als Ausgleicher oder gar als sittliche Schranke hat nie genügt, wie er auch in der Gegenwart nicht genügt, um unsere Kulturmenschen in der Sphäre des Sittlichguten zu erhalten.

So trägt denn jedes Individuum die natürlichen Factoren der Eschatologie mit sich selbst herum, in dem Triebe der Selbsterhaltung, in dem Verlangen nach Seligkeit, in dem Glauben an Gott, in dem Gewissen, das Gutes verheißt für gute Handlungen, Strafe verkündet für böse Tat, endlich in dem unaustilgbaren Streben, das Ewige, Unvergängliche zu suchen[1]).

[1]) Vgl. Pred. III 10—11, welche Stelle nach einer annehmbaren Uebersetzung so lautet: „Ich betrachtete die Vorstellungswelt, welche Gott den Menschen gegeben hat, um sich damit abzuplagen. Das All, auch die ganze Ewigkeit hat er ihnen in den Sinn gegeben.“ Bickell, Der Prediger über den Wert des Daseins. Innsbruck. Wagner 1884.



Der Satz: „Was lebt muß sterben und Ewiges nach der Zeitlichkeit erwerben" scheint ein Urdogma des menschlichen rein ausgestimmten Geistes zu sein, und dann und dort erst zu fehlen, wo die Menschennatur sich vertieret. Freilich in seiner reinen Form und etwa gar mit philosophischer Begründung darf man diesen Glauben nicht bei allen Völkern und bei demselben Volke nicht zu jeder Zeit suchen. Aber in irgend einer Form hat ihn die Menschheit immer und überall gehabt, und die Edelsten in ihr haben ihn am tiefsten empfunden; also auch die Hebräer in der goldenen Zeit ihres frischen Volkstums.

5. Allgemeinheit des Glaubens an ein Jenseits. Der psychologische Beweis, daß es dem Bundesvolke zu keiner Zeit schwer war, zu begreifen, daß auch des Einzelnen Leben in ein diesseitiges und jenseitiges sich theilt, und daß auf die kurze Erdenzeit eine endlose Ewigkeit folgt, wird glänzend bestätigt durch die Tatsache, daß die übrige gesammte Menschheit den Blick auf's Jenseits richtet, und an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes glaubt.

Es gibt verschiedene Phasen der religiösen Entwickelung unter den Völkern der Erde. Jedes Volk ist seinen eigenen Weg gegangen. Auf einem jeden dieser Wege aber treffen wir in der Sprache, in der Religion, in der Civilisation die Spuren des Glaubens an ein Jenseits. Bei den einen liegen diese frisch und klar in ihrer profanen oder heiligen Literatur, bei den andern, den Naturvölkern, wie man zu sagen pflegt, erscheinen sie in den überkommenen Sitten und Gebräuchen und in ihrem Sprachschatze. Die eschatologischen Ideen der großen Kulturvölker der alten Welt, Babylonier, Assyrer, Perser, Inder, Aegypter hat L. Fischer in folgende Punkte zusammengestellt[1]): Alle halten die Unsterblichkeit der Seele in irgend einer Form fest; ebenso die Annahme eines göttlichen Gerichtes nach dem Tode des Menschen; alle haben die Erwartung eines Himmels; fast alle kennen eine Hölle als Ort der Qual für die Schlechten; selbst die Lehre von der zukünftigen Auferstehung des Fleisches besaßen dieselben. In Bezug auf das

---

[1]) L. Fischer, Heidentum und Offenbarung.

gesammte Menschengeschlecht hat Knabenbauer die Resultate der Geschichte und Ethnographie über unseren Punkt zusammengestellt. Das Ergebniß seiner Studie ist, daß die Völker der Erde, die rohesten wie die civilisiertesten, einmütig das Zeugniß ablegen für die Unsterblichkeitsidee. Cicero's Wort: permanere animos arbitramur consensu omnium nationum wird durch die Forschungen der Neuzeit in einer Weise bestätiget, wie er es wohl kaum ahnen konnte. Alle Völker und Zungen und Nationen sprachen und sprechen: „Wir sind Pilger und Fremdlinge auf Erden." In ihrem Suchen nach dem Unendlichen manifestieren sie ihre Ueberzeugung von dem Dasein eines anderen Zustandes nach dem Ende des Leibeslebens in mannigfaltigen Weisen, Formen und Gebräuchen, allerdings auch in solchen, die wir jetzt als Aberglauben bezeichnen[1]).

Und das auserwählte Volk, das den zuwartenden Blick nach oben, zum einzigen wahren Gott erhob; das ein so ausgebildetes Religionssystem hatte, soll weder in seiner Masse, noch in seinen einzelnen großen Führern es zum Glauben an Unsterblichkeit und an Ausgleichung oder Vergeltung in einem anderen Leben gebracht haben? Die gegnerische Behauptung erscheint aber noch um so wunderlicher, wenn man mit Halévy bemerkt, daß es für die alten Hebräer geradezu unmöglich war, mit diesen Ideen unbekannt zu bleiben, auch für den Fall, daß man ihnen die Originalität der Bildung solcher Begriffe abstreiten will.

Abraham stammt aus Chaldäa und die Chaldäer hatten den Glauben an ein Jenseits. Der wichtigste hier einschlagende Text ist die „Höllenfahrt der Istar." Aber auch aus anderen kleineren poetischen Stücken ergibt sich der Glaube derselben an die Fortdauer nach dem Tode. Als Probe möge aus der akkadischen Lyrik folgendes Gebet für einen Sterbenden stehen: „Die Seele des Mannes, der ruhmvoll verscheidet, wird strahlend erscheinen, wie Goldes Glanz. Diesem Manne gebe die Sonne

---

[1]) Vgl. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. Ergänzh. 6 zu den Laacher Stimmen 1878. — Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker. Regensburg, Koppenrath 1883.

[neues] Leben! Und Merodach des Himmels Erstgeborener verleihe ihm eine selige Wohnung[1])!"

Abrahams Enkel und dessen Söhne, die Stammväter der zwölf israelitischen Stämme ziehen nach Aegypten und ihre Nachkommen bleiben an die vierhundert Jahre daselbst und ziehen unter Moses, der in aller ägyptischen Weisheit unterrichtet war, als Volk aus Aegypten nach Kanaan. In Aegypten aber war der Unsterblichkeitsglaube, wie er sozusagen den Kern der priesterlichen Weisheit bildete, auch dem geringsten Manne eigen.

Sobald Jemand gestorben war, wurde die Leiche von den Verwandten zu den Einbalsamierern gebracht. Nach Vollendung der Mumisation wurde den Verwandten und den Totenrichtern gemeldet: „N. N. will über den See fahren." Zuerst wurde nach einer Anklage gegen den Toten geforscht. Hatte keine statt, so wurde sein Lebenswandel gepriesen und die Götter der Unterwelt angefleht, ihn den Unsterblichen beizugesellen. War die Beerdigung in Folge der Anklage untersagt, so wurde die Mumie in dem Hause der Verwandten aufbewahrt. Die Seele selbst aber hatte noch manche Fährlichkeiten in der Unterwelt zu bestehen, namentlich das Totengericht, wobei ihr Herz gewogen wurde, und wenn sie beteuern konnte, die zweiundvierzig Todsünden nicht begangen zu haben, wurde sie von Osiris und seinen zweiundvierzig Beisitzern selig gesprochen und ging in das selige Gefilde Aalu ein! Es war, wie die neueren Entdeckungen zur Evidenz konstatieren, beinahe unmöglich einen Schritt in Aegypten zu tun, ohne auf Spuren des Gerichtes und des Abwägens der Seelen zu stoßen, welche auf den Denkmälern abgebildet, auf Papyrus geschrieben wurden, und in den feierlichen Totenbestattungen ihren öffentlichen Ausdruck fanden.

Jene Völker aber, deren Land Israel mit dem Schwert in der Hand in Besitz nehmen sollte, die Kanaaniter — so wenig wir sonst über ihre Kultur und Religion Genaueres wissen, hatten sicher den Glauben an ein Jenseits. Nekromantie war bei ihnen so verbreitet, daß das mosaische Gesetz Vorkehrungen trifft, um Israel davor zu warnen und abzuschrecken[2]). Israel, wenn es in das ihm göttlich zugesprochene Land kommt, soll nicht von den dortigen Völkern die Ausübung der Mantik und Magie irgendwelcher Art annehmen.

---

[1]) Kaulen, Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. 3. A. Freiburg. Herder 1885. S. 149 f. — Zur ganzen Frage vgl. namentlich *Vigouroux*, La Bible et les découvertes modernes. t. III. 4. 123 sq.

[2]) Vgl. Deut. XVIII 10 f. (Lev. XIX 31; XX 6 27).

Ebenso hatten die Phöniker, Israels Nachbarn, die Unsterblichkeit der Seele, das Fortleben jenseits der Grenzen der Erde in ihrem Religionssystem als Grundlage, und aus den bisher bekannt gewordenen Sagen und Cultanschauungen lassen sich ihre Vorstellungen über das Jenseits auf's Bestimmteste nachweisen[1]).

Was folgt nun aus all dem? Wenn Israel in Mesopotamien seine Wiege hatte und im Niltal zum Volke heranwuchs, und an den Ufern des Jordan zum bleibenden Wohnsitz sich niederließ, dann konnte es sich jenen Ideen nicht verschließen, von denen die Babylonier, Aegypter, Kanaaniter, Syrer so voll waren. Reuß hat nicht Recht, wenn er schreibt: „Sowie aber der Gesichtskreis der Massen ein beschränkter war in allem, was in den Bereich der religiösen Erkenntniß gehört, so war es selbst der ihrer geistigen Führer in Betreff dessen, was jenseits der Grenzen des irdischen Daseins liegt. Zum Glauben an Unsterblichkeit und an Ausgleichung oder Vergeltung in einem anderen Leben hat sich weder das Volk noch ein Prophet erhoben"[2]). Ebenso tut Derenbourg seinen Ahnen Unrecht, wenn er Altisrael die Kenntniß eines anderen Lebens abspricht und dem Israel nach Alexanders Eroberungszügen die platonische Philosophie in der Unsterblichkeitsfrage als Lehrmeisterin anweist. Unrecht hat Wellhausen, wenn er schreibt: „Ein Jenseits wurde nicht geglaubt."

Auf Grund des psychologischen und geschichtlichen Analogiebeweises kann man in Wahrheit sagen, daß der Glaube an ein Jenseits über Zeit und Raum triumphiert. In diesem Sinne darf der in der Menschheit lebende Gedanke der Unsterblichkeit selbst unsterblich genannt werden, weil er aus dem lebendigen Bewußtsein des Individuums quillt und auch in Sage und Sitte und Sprache der Völker sich gemeinschaftlich findet, gleichsam als läge eine heilige ehrwürdige Uroffenbarung zu Grunde. Eben weil die geistige Menschennatur allüberall dieselbe ist; weil in der Tat kein Erdstrich ohne Zeugniß für den Glauben

---

[1]) Vgl. Halévy, La croyance de l'immortalité de l'âme chez les Sémites in der Revue archéologique 1882 Juillet, und im Journal officiel 14. Sept. 1882. — Dazu Derenbourg im selben Journal 18. Sept. 1882. — Movers, Die Phöniker I. S. 532. Knabenbauer a. a. O. S. 28 ff.

[2]) Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testamentes S. 168 f.

an ein Jenseits, so muß nach dem Gesetze der Analogie angenommen werden, daß auch Altisrael an diesem Gemeingut der gebildeten Culturvölker, wie der rohen Naturvölker participierte, möchte es auch wahr sein, daß innerhalb der uns erhaltenen althebräischen Literatur kein einziges einheimisches Zeugniß dafür spräche. Es ist daher ein Fehler der freien Bibelforschung, wenn sie so argumentiert, als ob Israel Nichts hätte wissen können, außer dem, was in der Bibel fixiert ist. Der Fehler erscheint um so größer, da in Israel nach anderen bekannten und zugegebenen Daten die Chancen viel günstiger stehen als bei irgend einem anderen Volke.

Wenn G. Runze meint, der im wesentlichen sachgemäße Beweis e consensu gentium für den Unsterblichkeitsglauben überhaupt scheitere an der negativen Stellung des A. T. und des Buddhismus[1]), so irrt er viel und vermischt Heterogenes. Es wäre allerdings keine Kleinigkeit, wenn die vier- bis fünfhundert Millionen Buddhisten, welche von den Gebirgskuppen Ceylons bis zu den Tundras der Samojeden und über den ganzen Osten Asiens sich ausbreiten, der eigentlich religiösen Ideen entbehrten und nur als Atheisten und Materialisten anzusehen wären. Aber das war ein Irrtum, den Emil Burnouf und Barthélemy Saint-Hilaire verbreiten halfen. Der neueste Standpunkt unserer Erkenntnisse hinsichtlich des Orients ist nun hierin ein veränderter. Abel Remusat und neuerdings Raoul Postel haben bewiesen, daß die wahre buddhistische Doctrin ein aus sich selbst existierendes und unendlich vollkommenes Wesen über den sterblichen und niederen Gottheiten annimmt. Das Nirvâna, dessen Deutung zu den schwierigsten Problemen der buddhistischen Doctrin gehörte, und das man lange Zeit für gleichbedeutend mit dem unbedingten Verwehen, Verlöschen, mit dem Nichts gehalten hat, ist nach den neueren Untersuchungen, die in Indien und England gemacht wurden, ein ganz anderes Ding. „Eingehen in das Nirvâna" bedeutet „einen Zustand der Vergeistigung, wo die Seele nicht mehr nötig hat, den Kreislauf steter Wanderung durch Tier- und Menschenleiber durchzumachen[2]). Der

[1]) Artikel „Unsterblichkeit" in Herzogs Real-Encyclopädie. 2. A.

[2]) Vgl. *Quatrefages*, Introduction à l'étude des races humaines. I. Vol. Questions générales. 1887. Paris. Hennuyer. S. 252—283. Hiezu vgl. die Recension Hamard's in „La Controverse et le Contemporain" 1887 S. 143. Besondere Beachtung verdienen Quatrefages' Bemerkungen bezüglich der Minkopier auf den Andamanen-Inseln, der Hottentoten, Buschmänner, Australneger, d. h. der Völker, welche man als die verkommensten betrachtet. Sie beweisen, wie die beiden Phänomene, Religion und äußere Cultur, von einander vielfach unabhängig sein können. Diese Wilden, die den Gebrauch des Metalles

Buddhismus übrigens, der als System gefaßt das Nirvâna (nach dem Vorgange der älteren Forscher) als „völliges Verlöschen" ansieht, spukt nur in den Köpfen weltschmerzbefangener Gelehrten; als Volksreligion — müßte man auch in diesem Falle sagen — ist das Nirvâna so erbleicht, daß ein Paradies an dessen Stelle trat. Dieser systematische Buddhismus stößt also den Beweis e consensu gentium ebensowenig um, wie die Systeme des skeptischen Idealismus die allgemeine Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Körperwelt, oder das System des Materialismus die allgemeine Ansicht, daß im Menschen ein vom materiellen Körper unterschiedenes geistiges Princip waltet.

Der Beweis aus der Analogie mit der Ueberzeugung der übrigen Erdenvölker ist also stringent, und der gläubige Theologe darf schließen: fehlte es auch wirklich für Altisrael an schriftlichen Zeugnissen, so dürfte man doch nicht auf wirklichen Abgang der Unsterblichkeitsidee in Altisrael erkennen; höchstens wäre der pragmatische Geschichtschreiber vielleicht gezwungen, eine Erklärung zu geben, warum bei diesem einzigartigen Volke solche Zeugnisse fehlen.

5. Israels reiner Gottesbegriff ein Beweis für das Vorhandensein der Unsterblichkeitsidee. Der Grund jeglicher Unsterblichkeit ist der aus und durch sich seiende Gott, welcher das ewige Leben nicht bloß hat, sondern ist — die Fülle des Lebens, in welchem Sinne der Apostel ihm allein Unsterblichkeit zuschreibt: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*[1]). Wo immer daher außer Gott sich Unsterblichkeit findet, sei es in der Welt der subsistenten Formen (der reinen Geister), sei es in dem Bereiche der geistigen Wesensformen (der menschlichen Seelen), sei es in dem ursprünglichen Gnadenstande der ersten Eltern, sei es in dem künftigen Endzustande der Menschen nach dem allgemeinen Gerichte: überall muß sie auf Gott als die immortalitas essentialis zurückbezogen werden, und alle unsterblichen Wesen sprechen zu Gott: „Bei Dir ist des Lebens Quelle, und in Deinem Lichte werden wir schauen das Licht"[2]).

---

nicht kennen, die den Stein zu bearbeiten nicht verstehen, glauben an einen höchsten Gott, an ein künftiges Leben, an die Auferstehung der Toten. Ihre religiösen Ideen stehen höher als die der hochgebildeten Griechen und Römer.

[1]) 1 Tim. VI 16.

[2]) Ps. XXXVI 10.

Aus dem, was Gott ist und für Israel sein will, und aus der Energie und Klarheit, womit die alttestamentlichen vorexilischen Schriften das einzigartige göttliche Sein und Leben, Gottes Verhältniß zur Welt und Menschheit und insbesondere zum Bundesvolke erfassen und aussprechen, läßt sich ein zweiter indirecter Beweis für Altisraels Glauben und Hoffen auf ein künftiges Leben gewinnen.

Das Fundament, über welchem dieser Beweis sich erbaut, ist der stillschweigend als wahr angenommene Gedanke, daß der Glaube an die Seelenfortdauer in seiner Weise ebenso wie der an die Existenz eines höchsten Wesens, dem der Mensch seine Huldigung darzubringen hat, und dessen Willen er in allen Lebenslagen erfüllen soll, eine Voraussetzung der Religion überhaupt, nicht etwa bloß der Offenbarungsreligion bildet. Tatsächlich gehen auch die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mit denen vom Dasein Gottes immer Hand in Hand. Wer einem Volke diese Idee in keiner Weise zuspricht, der muß diesem nicht etwa bloß eine geoffenbarte, übernatürliche Religion sondern alle Religion überhaupt aberkennen. Wendet man dieses auf die gegenwärtige Frage an, so müßte schließlich mit Kant das Urteil gefällt werden: „Da ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judentum als solches in seiner Reinigkeit genommen gar keinen Religionsglauben“[1]). Umgekehrt aber darf man sagen, daß, je klarer und vollkommener bei einem Volke oder Menschen der Gottesbegriff ausgebildet ist, desto gewisser auf dessen Glauben an Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden kann, sicher auf das „Daß“, wenn auch nicht gleich klar auf das „Wie“ dieser Vorstellung oder Idee.

Auf Grund der lebendigen inhaltsvollen Gottesidee, die im mosaischen Zeitalter in der Offenbarung am Sinai so gewaltig aufleuchtete, und später durch die gotterweckten, gottbegeisterten Propheten als leuchtende Fackel dem verzagten Volke immer wieder vorgehalten wurde, soll also gezeigt werden, wie weit Israel seine Hoffnungen spannen durfte, wie viel sein Glaube enthalten mußte von der dunklen Zukunft nach dem Tode. Die nachfolgende Schilderung beruft sich auf die pro-

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ausg. von Rosenkranz, X 151.

tokanonischen Bücher und muß natürlich auf einzelnen Stellen sich fundieren. Wer diese Bücher für den schriftlich fixierten Ausdruck der vorexilischen Gottesidee annimmt, für den muß der Beweis überwältigend sein. Für Anhänger der Reuß-Wellhausen'schen Schule wird die Bündigkeit des Argumentes dadurch beschränkt, daß sie einerseits die vorexilische Literatur etwa auf die Hälfte vom Umfange des bisher Angenommenen zusammenschrumpfen lassen, daß sie von Moses kein Gesetz, von David keine Psalmen, von Salomo keine Sprüche herrühren lassen; andererseits, consequent genug, Stellen, die einen geläuterten religiösen Begriff enthalten, aus deren gegenwärtiger Umgebung reißen und einer sehr späten nachexilischen Periode zuweisen. Aber abgesehen von der Willkür, mit der diese Kritiker so den Erkenntnißkreis der erleuchteten Führer Israels verengen, bleibt auch diesen gegenüber noch immer so viel aus der Theologie der Propheten übrig, daß der Beweis solange stringent bleibt, als sie nicht die ganze religiöse Entwickelung Israels dem nachexilischen Zeitalter zuweisen. Den Namen Jahve, den Bund des Volkes mit Jahve, den vor- und aufwärts gerichteten Blick Israels, seinen Monotheismus können auch solche Forscher nicht hinwegkritisieren. Für sie gilt also das Argument in solch modificierter Weise und erhält später in dem Beweise aus vorhandenen schriftlichen Zeugnissen einen bestätigenden Bundesgenossen.

Es erscheinen wohl jedem, der die Sagen der Völker kennt, mag er auch sonst dem Standpunkte einer übernatürlichen Offenbarung gar nicht hold sein, die ersten Blätter der Bibel als wunderbare Conceptionen. Ein persönlicher Geist in unendlicher Lebensfülle wird dargestellt als Grund und Ursache alles Seins und Lebens in der sichtbaren Welt. Er ist; alles Uebrige wird, wird durch ihn. So übermächtig und allvermögend ist Er (Elohim), daß sein Wort genügt, daß das, was nicht war, existiert, die Welt mit ihrer Stufenleiter von Wesen, deren höchste Vollendung, deren Krone der Mensch ist mit seiner Vernünftigkeit, seiner Freiheit, seiner Gottähnlichkeit.

Das Verhältniß, in welchem Gott sich zum Menschen stellt, ist ein ganz anderes als das zu der übrigen Schöpfung. Ursprung und Ziel des Menschen beweisen es. Der Geist, welcher als Eigenheit seines Wesens das Leben hat, wird dem aus Erdenstaub gebildeten Körper von Gott eingehaucht und

ist der Träger, der vom Leibe verschiedene Träger des leiblichen Lebens. Der Mensch wird so gebildet, daß in ihm ein Bild und Gleichniß Gottes sich zeigt; daß Gott das Urbild, der Mensch ein Nachbild Gottes, somit gottverwandt ist. Da nach der ganzen Lehre der israelitischen Religion Gott durchaus als reinster Geist gedacht wird und als durch keine äußere, sinnenfällige Gestalt abbildbar, so meint also der hl. Verfasser hier zunächst innere Eigenschaften des Menschen, seine geistige Begabung, seine von Gott eingehauchte Seele. Die Seele selbst hat reale Aehnlichkeit mit Gott und kann nach der Vorstellung des Schriftstellers daher nur als „geistige Substanz" aufgefaßt sein. Sofern diese Seele dem von ihr belebten Leib Adel und Würde verleiht, ist dann allerdings auch der ganze, sinnlich anschaubare Mensch in den Begriff der Gottebenbildlichkeit aufzunehmen, und ist gerade dadurch unendlich über die Tiere erhaben. In den Sprüchen Salomons (XX 27) heißt wegen dieses Ursprunges und dieser Gottähnlichkeit der dem Menschen zu Teil gewordene Geist, zur ehrenvollen Unterscheidung vom Tiergeist, ner Jahvä, lucerna Domini. Durch die Geistigkeit der Seele und ihre Aehnlichkeit mit dem unsterblichen Gott, tritt der Mensch auch in Gegensatz zu den vergänglichen Dingen, die um ihn und unter ihm stehen, hat Partizipation an Gottes Unwandelbarkeit und Ewigkeit. Das Ziel, das dem Menschen vorgesteckt wird, ist die freiwillige Anerkennung von Gottes absoluter Oberhoheit; also, „Gottes Gesetz — des Menschen Gehorsam"; damit ist der Mensch zu Gottes Nähe hinzugelassen, wandelt in seinem Lichte, und besitzt auch dem sinnlichen Teile seines Wesens, dem Leibe nach das posse non mori.

Nicht umsonst ist der heilige Gottesname Jahve gebraucht, um das eminente Specialverhältniß auszudrücken, in welchem nach der mosaischen Urkunde Gott zum Menschen steht. Es heißt dies soviel als: das, was nichtig ist, ist mit dem Sein, das ewig währt, mit Jahve zu ungetrübter Gemeinschaft verbunden. Und als durch des Menschen Schuld jene Gemeinschaft frevlerisch zerrissen wurde und mit dem geistigen moralischen Tode der Seele auch der leibliche, physische Tod in die gute Schöpfung eintrat und die Menschheit nun fortan eine Geschichte leben mußte, die in Folge eigenen inneren Gewichtes abwärts führt, da drehte derselbe menschenfreundliche Jahve die Ge-

schichte, ehe sie noch begann, gleichsam um und gab dem ganzen sündigen Geschlechte in der Verheißung des Messias eine künftige Erlösung zu erkennen. Und hier tritt uns die bei keinem anderen Volke bemerkbare Idee der Hoffnung auf die Zukunft entgegen, und was ebenso merkwürdig ist, nicht in particularistischer Fassung. In seiner Thora lernte der Hebräer, daß die Menschheit, einmal schon zum Licht geboren, dann aber in sich verdorben und gestorben, durch die starke Hand der Gottheit einer rettenden Zukunft entgegen getragen werde. Jahve Elohim führt das, was Menschen böse zu tun gedachten, zum Guten.

Wiederum wußte der Gläubige Altisraels, und sein ganzes Denken war mit diesen Begriffen verwachsen, daß derselbe Jahve in unendlicher Huld und Erbarmung sich herabgelassen und aus den Völkern der Erde Israel erwählt hat, um in ihm und durch es die Wunder seiner Weisheit und Macht zu tun. „Mein Sohn, mein Erstgeborener ist Israel"[1]. Ehe das Volk noch war, kannte Jahve es schon und rief es bei seinem Namen und bereitete die Wege, auf denen es entstehen sollte. Dann aber, als die heiligen Fundamente in den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gelegt waren und Israel zum Volke herangewachsen war, da nahm Er es auf in seine Angehörigkeit, unter seine Fürsorge und Zucht, und die kurze Formel und der Grundgedanke des beiderseitigen Verhältnisses lautet: „Israel mein Volk, Ich sein Gott." Durch den Sinaibund war die Theokratie gegründet, das Volk zu einem Volke der Zukunft gestempelt. Es fühlte sich als heiliger Same, in dem alle Völker der Erde gesegnet werden und zur Teilnahme an der in Israel herrschenden Gotteserkenntniß berufen sind. Seit den Tagen des Auszuges wußte ferner Israel es, und wurde es ihm von seinen geistigen Führern vorgehalten, daß Jahve allein Gott sei und kein anderer neben ihm; daß Er tödte, Er lebendig mache; daß Er Wunden schlage und dafür Heilung bringe und Niemand gegen seine Hand ein Retter sei[2]. Anna, die gesegnete Mutter Samuels sang von dieser Wahrheit schon in der rohen Richterzeit: „Jahve tödtet und macht lebendig, Er führt zur Unter-

---

[1]) Ex. IV 22.
[2]) Vgl. Deut. XXXII 39.

welt, und führt herauf[1])." Was soll dieß: „Jahve tödtet und macht lebendig"? Es heißt: Er löst den Lebensbestand des Menschen auf, Er zerstört das leibliche Leben. Jenes: „Er führt zur Unterwelt" heißt, Jahve führt die Seele, den geistigen Teil des Menschen hinab in das Reich der Unterwelt; denn der Leib bleibt auf der Oberwelt und kommt in das Grab. Jahve „macht lebendig" heißt: in seiner Gewalt steht es, die durch den Tod getrennten Wesensbestandteile, den Leib mit der Seele wieder zu vereinigen. Und wie stellte man sich nach dem Glauben der Hebräer diese Wiederbelebung vor? Etwa durch Neuschaffung einer Seele? Nein; „er führt herauf", das heißt dieselbe Seele, welche beim Tode des irdischen Leibes in die Unterwelt geführt wurde, führt Jahve als Herr über Tod und Leben wieder herauf. Diese und ähnliche Stellen des Pentateuchs, der ältesten Geschichtsbücher, der prophetischen Bücher setzen nicht bloß den Glauben an ein Jenseits und an eine Fortdauer der geistigen Seele im Jenseits voraus, sondern sie lassen erkennen, daß auch die Vorstellung von einer einstigen Wiederherstellung des in Staub zerfallenen leiblichen Organismus als Werk der göttlichen Allmacht im altisraelitischen Volke gang und gäbe waren, nicht als Spielwerk orientalischer Phantasie sondern auf Grund der in Altisrael herrschenden lebendigen Gottesidee. Dieses Factum der Todesüberwindung, welches als Unsterblichkeit der Seele und als Auferstehung sich in der Zeit der Propheten noch reichlicher ankünden wird, liegt aber dem Bunde zwischen Gott und Israel schon gleich von Anfang an zu Grunde. Bei der Berufung Moses' als Befreiers des Volkes aus Aegypten, als Jahve in dem zum bedeutsamen Symbole brennenden aber nicht verbrennenden Dornbusche erschien, da lautete Gottes Wort: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs"[2]). Dasselbe Wort wird mit Nachdruck wiederholt und erweitert: „Gehe und sammle die Aeltesten Israels und sage zu ihnen: Jahve, der Gott eurer Väter hat sich mir gezeigt, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" u. s. w. Diese Stellen sind bedeutungsvolle Andeutungen der Fortdauer

---

[1]) 1 Sam. II 6.

[2]) Ex. III 6 15 16

der Seele und der Auferstehung[1]). Jahve gibt sich zu erkennen als Gott der großen Vorväter Israels, die schon längst gestorben waren; Jahve nimmt den Bund durch Moses auf, welchen Er einst mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossen hatte, und welchen jene in seiner Vollendung durch den Messias noch nicht erfahren hatten.

Diejenigen nun, als deren Gott sich Jahve so nachdrücklich mit Namenanführung bezeugt, können nicht verloren sein, können nicht ebenfalls und in gleicher Weise wie unvernünftige, vergängliche und verfallene Naturdinge untergegangen, vernichtet sein, sondern sie müssen jetzt noch, wo Jahve sich dem Moses offenbart, in seiner Hut stehen, und müssen persönlich noch eine Zukunft haben und an den Gütern einstens noch participieren, welche der Bund, den Jahve jetzt durch Moses mit Israel schließt, herbeiführen wird. Also, „ich bin der Gott Abrahams" u. s. w. heißt, ich bin der Gott des lebenden, des bei mir seienden Abraham. Abraham, Isaak und Jakob und überhaupt die Vorfahren der Israeliten müssen nach diesen Stellen des Pentateuchs „Tote sein, die vor Gott noch leben", sie

---

[1]) Selbst ein Lessing meint, daß dieß ein Fingerzeig, der in einen strengen Beweis ausgebildet werden könne. A. a. O. S. 413. — Jene Erklärung, wonach eigentlich nur gemeint wäre: Ich bin der Gott Abrahams, d. h. der Gott, dem der nunmehr vernichtete Abraham einst im Leben diente, ist, abgesehen von dem Gegensatz zur Interpretation Christi, auch in sich ungereimt. Denn unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß Abraham vernichtet sei, was soll das für eine Ermunterung sein für Moses und die Israeliten, an die er abgesendet wird? Es entspricht durchaus nicht der Emphase, welche die Bibel hier offenbar ausdrücken will, wenn man jenen Worten Gottes den Inhalt gibt: „Ich bin der Gott, welchem einst im Leben dienten jene, die in ihrem jetzigen Zustande von den unvernünftigen Wesen sich nicht unterscheiden; welchem jene dienten im Leben, die jetzt Nichts von dem wissen, noch daran sich freuen, was Gott an Israel tut und tun wird." Es entspricht diese Auffassung auch nicht dem hier absichtlich gesetzten Gottesnamen Jahve. Die Vorstellung, es seien jene nicht mehr, nach denen sich Gott benennt (Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs; vgl. auch V. 12—16); es hätten jene keine Existenz mehr, als deren Jahve sich Gott bezeichnet, repugniert diesem heiligen Namen, der nach der Absicht des Schriftstellers nur dort gesetzt wird, wo der Offenbarungsgott sich jedem in seiner Kraftwirksamkeit zu erfahren gibt, als dessen Jahve er genannt wird. Nie würde der heilige Schriftsteller den Heilsnamen Gottes für einen Gegenstand setzen der Nichts ist; es wäre nach seinem Gefühle Profanation des hochheiligen Namens.

müssen Tote sein, die nicht bloß weiterleben das Leben des Geistes, sondern die einst wiederleben werden mit ihrem Leibe, um der göttlichen Verheißungen, um des Gottesreiches nach ihrer vollen Individualität teilhaftig zu werden. Wie auch Christus die sadducäischen Spötter durch Berufung auf diese Stelle widerlegt: „Daß die Toten auferstehen, habt ihr davon nicht gelesen im Buche Moses', als Gott aus dem Dornbusche zu ihm redete und sprach: ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs. Nun ist aber Gott kein Gott der Toten, sondern der Lebenden. Ihr irret also gar sehr"[1]).

Man sieht aus dieser Skizzierung, daß die Namen Gottes im Pentateuch und in den anderen vorexilischen Büchern [El Šaddaj (*παντοκράτωρ* LXX, Omnipotens Vulg.) „der in seiner Macht gewaltig sich Offenbarende", Jahvä, „der fortwährend gegen sein erwähltes Volk sich erweist als der, der ist", der Unveränderliche und Treue, der sein Volk dem verheißenen Ziele entgegenführt (*ὁ ὤν, καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*); El chaj der lebendige Gott, El ʿôlam der ewige Gott, Abîr Jaʿᵃqob der Starke Jakobs] nicht inhaltsleere Worte, sondern inhaltsvolle Aussagen waren für das Verhältniß, in welchem Gott zu Israel stand, Begriffe voll Leben, welche dem Volke Gottes Anforderungen, Verheißungen und Taten in kurzer Formel vor Augen hielten. Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Weltregent und Weltenrichter ist in einem ausgezeichneten Sinne der Gott Israels und schon damals war es bekannt, daß „das Heil von Israel kommen sollte", und immer klarer erkannte man es im Verlaufe der Zeit, daß in einem Abrahamiden, in dem Sprößling Davids, alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Dieser war seit dem Sündenfalle das Ziel der Menschengeschichte und der Gegenstand der Sehnsucht der gläubigen Israeliten[2]). Jene aber, die auf ihn hofften und harrten, hatten in dem wunderbaren Jahve die Bürgschaft der Unsterblichkeit; von der Erde genommen, lebten sie in einem andern Zustand.

---

[1]) Matth. XXII 32 (Mark. XII 28).

[2]) Vgl. Gen. III 15; V 29; XLIX 10 wo das berühmte Šîlôh wohl mit Lagarde und Anderen aufzufassen ist gleich šᵉîlôh, is quem Juda ipse expetit (Lagarde onom. II 96); ferner Js. LXV 8: „Tauet Himmel den Gerechten; Wolken, regnet Ihn herab!"

Aber nicht in exclusivem Sinne, nicht etwa als bloßer Nationalgott wurde Gott in Israel erkannt, nein; einst, in näherer oder späterer Zukunft, sollte das Licht der Wahrheit auch auf die Heidenvölker überströmen, und auch diese, was immer unter ihnen gut ist, sollen die Herrlichkeit Gottes schauen und am Ende der Tage eingegliedert werden in das Reich Jahve's. Also auch diesen sollte in und durch Israel ein Tag kommen, der nicht so schnell wie das irdische Leben verfließen soll.

Bei diesen theologischen Grundlagen und der nationalen Aufgabe des theokratischen Staates begreift man leicht, daß die mosaische Gesetzgebung nicht veranlaßt war, von der Fortdauer der Seele nach dem Tode besonders zu sprechen, oder einem Volke dem solche Ziele vorgehalten wurden, sie erst noch scharf einzuprägen. Wozu bedarf es denn eines klaren objectiven Gotteswortes, das da den Israeliten sagen müßte: „Höre, Israel! die Seele eines jeden Einzelnen von Euch stirbt nicht, sondern dauert nach dem Tode fort.“ Kein Mensch zweifelte daran. Es wird schon noch der Zweifel in Israel einziehen; aber erst spät und zwar durch die philosophische Skepsis veranlaßt und in Folge der Berührung mit dem Griechentum seit Alexander dem Großen.

In Altisrael starb man allerdings auch unter Schauern vor dem Tode und vor dem unerfreulichen Zustand nach dem Tode, aber man starb nicht hoffnungslos, man glaubte nicht, daß nach dem Tode Alles aus sei. Freilich wegen der „getreuen Verheißungen“ an Abraham, an Moses, an David wollte Altisrael sein Heil auch schon im Diesseits gesichert wissen, und wenn nun an der Hand der Tatsachen diese Aussicht für die einzelnen Generationen nicht eintrat, so war nicht Läugnung der Unsterblichkeit der Seele die Folge, sondern die Propheten schärfen dafür die Auferstehung des Volkes zu einem anderen Zustande ein. In dem Reichsgedanken gipfelte Israels Hoffnung, aber das Fehlschlagen seiner Wünsche und Pläne nahm deßwegen nicht dem Einzelnen das Bewußtsein, die Ueberzeugung der Fortdauer nach dem Tode.

Der Seligkeitstrieb und der Selbsterhaltungstrieb und, als dessen notwendige Folge das Verlangen nach beständiger Dauer war, wofern man die Israeliten vor dem Exil denn doch noch zu den intelligenten Strebewesen rechnet, auch bei diesen vorhanden. Was besaß nun der Einzelne in seinem Bewußtsein

für sich, wenn er hörte, wie z. B. Oseas (XII 6) seinem Auditorium zurief: „Jahve, der Gott der Heerschaaren, Jahve ist sein Gedenkname. Du also kehre zu Deinem Gotte zurück, bewahre Frömmigkeit und Recht, und harre auf Deinen Gott beständig.“ Diese Rückkehr mußte offenbar durch die Einzelnen geschehen und in den Einzelnen. Wenn nun Einzelne wirklich zu Gott zurückkehrten, während die Mehrheit vielleicht es nicht tat, galt vielleicht für die wenigen Guten jene Hoffnungs- und Trostzusicherung nicht mehr? Wenn Isaias im Auftrage des Herrn dem Volke sagen muß: „Vertrauet auf Jahve in Ewigkeit; denn in Jahve ist ewiger Schutz.“ Durfte denn da nicht auch der Einzelne denken: Ja, Jahve ist mein ewiger Schutz? Wenn der 90. Psalm wirklich dem Moses zugeschrieben werden dürfte, so hätte man schon aus der ersten Zeit des israelitischen Gemeinwesens den lyrischen Erguß der subjectiven Erfahrung, welche der Einzelne an dem Gesetze und religiösen Leben Israels machte; und worin besteht dieser? „Herr Zuflucht bist Du uns von Geschlecht zu Geschlecht; ehe Berge geboren wurden und Du hervorgebracht hast die Erde und den Umkreis, bist Du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Sollte Jahve den Menschen zur Vernichtung, zur Zermalmung bestimmt haben? Es ist undenkbar, denn im Menschen arbeitet das Gewissen: „Bekehret euch, o Menschenkinder“; es besteht in ihm ein sittlicher Kampf für die Ewigkeit. Mag man, um den Uebeln des Lebens zu entfliehen, sich den Tod wünschen, so schreckt doch wieder der Gedanke der Verantwortung im Jenseits[1]).

Es ist noch nicht der Ort, die Psalmen für den Beweis der Unsterblichkeitsidee in Altisrael zu verwerten. Aber wer dieselben zu beten Gelegenheit hat, wie der katholische Priester in seinem täglichen Brevier, der wird erfahren haben, daß wir in den Psalmen auf dem Gebiete der subjectiven Aneignung des sittlichen, religiösen Gehaltes der altisraelitischen Religion stehen. Die heiligen Dichter kennen, was dem Gerechten wie dem Schlechten hier zeitlebens widerfährt; wie ungleich oft das

---

[1]) Vgl. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel. (2. A. München 1869) S. 128, wo er diese Interpretation des Psalmes gibt und sagt, daß unter Voraussetzung der mosaischen Abfassung, Moses hier ohne Zweifel die Unsterblichkeit lehre.

Loß verteilt ist, und sie schildern es mit rührenden Farben; aber immer tritt uns als Hintergrund der Gedanke entgegen, welcher das Thema des ersten Psalmes bildet: Der Frevler hat keinen Bestand, er gehet unter, da er im Gerichte des Allmächtigen nicht besteht; der Fromme hingegen wird von Gott beachtet und endgiltig mit Glück und Herrlichkeit bedacht. Daß derjenige, der auf Abrahams Segen Anspruch macht, d. h. der Israelite, ja daß der Mensch überhaupt, den Gott nur um ein Geringes unter die Engel gestellt hat, je dem Loße der unvernünftigen Tiere für immer und ewig anheimfalle, ist für den religiösen Israeliten auch vor dem Exile ein Absurdum. Auf eine Vergeltung, auf eine Ausgleichung nach dem Tode hat man auch in Altisrael gehofft. Wie schön spricht sich David im 37. Psalme darüber aus, daß diejenigen, welche sich Gott hingeben, das Glück der Bösen nicht beneiden sollen (V. 27): „Meide das Böse und tue das Gute und wohne ewiglich. Denn Jahve liebt Recht und läßt seine Frommen nicht im Stiche, und auf ewig werden sie bewahrt, das Geschlecht der Gottlosen wird ausgerottet."

Angesichts der subjectiven Erfassung des religiösen Lebens auf Grund des Sinaibundes und der mosaischen Gesetzgebung läßt sich wohl noch die Frage näher und schärfer urgieren. Sollten jene Vielen in Israel, welche das Gebot Dt. VI 4[1]) ausübten; sollten jene, welche sprachen: „Deinen Willen zu tun liebe ich, und Dein Gesetz ist in meinem Innern"[2]); sollten jene, denen die Liebe Jahve's kostbarer[3]), besser[4]) war als das zeitliche Leben, keinen Gedanken an einen künftigen Besitz Gottes gehabt haben, keinen Glauben an ein Jenseits? Sollte die Schaar aller jener Gerechten, Liebenden, Frommen, Gottfürchtenden, Geraden, Aufrichtigen, sollten jene, die auf Jahve's Gnade harrten, voll Vertrauen zu Ihm ihre Zuflucht nahmen, an Ihn sich hielten als den ewigen Felsen[5]) und ihr Tun und

---

[1]) „Höre Israel! Jahve, unser Gott, Jahve ist nur einer. Jahve, Deinen Gott sollst du lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus allen deinen Kräften."

[2]) Ps. XL 9.

[3]) Ps. XXXVI 8.

[4]) Ps. LXIII 9.

[5]) Im Liede der Mutter Samuels heißt es: „Es gibt keinen Felsen gleich unserem Gott" (1. Sam. II 2), d. h. keine Sicherheit kann verglichen

Lassen nach seinem Gesetze einrichteten; sollten diese Alle entweder an ein anderes Leben nicht gedacht, oder geglaubt haben, mit dem Tode sei Alles aus, und daher mit stiller Resignation ins Unvermeidliche sich ergeben haben? Nein, das ist mit dem ganzen anthropologischen und theologischen System, das wir über Altisrael aus dem Pentateuch, den prophetischen und geschichtlichen Büchern uns bilden können, im Widerspruch. Jene Heiligkeitslehre, die mit dem vollen Verlöschen abschließt, ist mit dem ganzen A. B. unvereinbar. Daß man aber nicht gar so in den Tag hineinlebte, sondern daß bange Fragen um die Zukunft die Gemüter in Altisrael bewegten, gerade so gut wie anderswo und wie in der nachexilischen Zeit, und daß dann die Einzelnen sich die Fragen beantworteten, mochten sie nun dieselben persönlich angehen oder das Loß des Bundesvolkes im Allgemeinen betreffen, dafür zeugt die Tatsache, daß nicht ein und zweimal, sondern unzälige Male von Seite Moses' und der Propheten provociert wird auf Jahve als auf den Gott, der Macht hat über Leben und Tod und Totenreich, der da ruft das was nicht ist, ebenso gut, wie das was ist.

Niemand kann läugnen, daß dem Bundesvolke Unvergänglichkeit zugesprochen ist. Und als Gott ob des unerhörten Treubruches das notwendige Strafgericht herbeiführen muß, da müssen auch in der Zeit des tiefsten Verfalles die Propheten immer wieder die göttliche Oekonomie der vergebenden Huld und Gnade verkünden. „Wer ist Gott wie Du?" spricht Michäas (VII 18), „der Schuld aufhebt und Missetat vergibt dem Reste seines Erbes; nicht auf ewig hält er fest seinen Zorn, sondern hat Gefallen an Gnade. Er wird wiederkehren, sich unser erbarmen, wird niedertreten unsere Verschuldungen und in die Tiefen des Meeres wirfst Du alle Sünden." Zu

---

werden mit der, welche wir in unserem Gotte haben. Ueberhaupt ist der bildliche Name Gottes: çûr Jisra'el „der Fels Israels", ein bei den Propheten und in den Psalmen und im Pentateuch gebrauchter Ausdruck, um den Israeliten einzuschärfen daß sie in Gott ein bleibendes Gut, ein ewiges Gut haben Soll mit religiöser Ueberzeugung und menschlichen Gefühlen nicht ein frevles Spiel getrieben werden, so müssen wir sagen, daß jene, welche Gott so benannten, so anriefen, wirklich glaubten in Gott bei allen Lagen einen Schutz zu haben, also namentlich im Tode. Für jene, die an kein Jenseits glauben, ist Gott kein bleibendes Gut.

dem in das Exil und Elend wandernden Volke läßt Jahve durch Jeremias sagen[1]): „Mit ewiger Liebe liebe ich dich; darum habe ich dir Gnade gefristet.“ Wenn der einzelne Israelit solche Worte hörte, hat er da vielleicht die Meinung hegen können, das Volk, ja das Volk und das gesammte Staatswesen werde schon von Gott geliebt, aber der Einzelne im Volk und Staat, das Individuum stehe Gott fremd gegenüber, participiere nicht am Glücke, das Gott den Frommen verheißen, sondern das Rad der Geschichte gehe über ihn erbarmungslos hinweg, ihm auf Erden Elend und nach diesem Leben ein leeres Nichts bereitend?

Die bisherigen Erwägungen dürften dazu angetan sein, einen vollen, wenn auch nur indirecten Beweis zu liefern, daß bei dem Glaubensinhalte, bei dem lebendigen Gottesbegriff, der in Altisrael vorhanden war, bei dem subjectiven Erfassen und Innewerden der Verheißungen wie Drohungen Gottes von Seite des gläubigen Volkes ein Nichtwissen, ein Nichtglauben der Unsterblichkeit der Seele eine bare Unmöglichkeit ist. Es geht der Glaube an die Gottheit mit dem Glauben an ein Jenseits gleichen Schritt und dieser ist um so lebendiger, je klarer jener ist. In Israel aber war der Gottesbegriff so klar und umfassend, das Verhältniß Gottes zum Menschen und zum Bundesvolke ward mit solchen sittlichen Anschauungen und Grundtatsachen des inneren Seelenlebens, wie des öffentlichen theokratischen Lebens in Verbindung gebracht; der gläubige Israelit war vermöge seines Religionssystemes so voll von ewigen Wahrheiten, daß man wohl den Abgang einer directen theoretischen Aussprache der Unsterblichkeitsidee begreifen kann, nimmermehr das Fehlen einer unmittelbaren Ueberzeugung, das Fehlen des inneren Bewußtseins der Unsterblichkeit der Seele. Eher muß man die vorhandenen Ideen über Gott, den Ewigseienden, dem durchaus Mächtigen, Reinen, Unsterblichen, die Ideen über den Langmütigen und Barmherzigen, den Verzeiher, den Vater, den Gemahl Israels streichen, und der nachexilischen und der nachmakkabäischen Zeit anweisen, als diese sittlich-religiösen Grundlagen stehen lassen und dennoch den Unsterblichkeitsglauben den alten Hebräern absprechen. Die negative Bibelkritik in ihrem neuesten Stadium ist hierin allerdings con-

[1]) Jer. XXXI 2.

sequent. Sie nimmt an, wie oben schon einmal bemerkt wurde, daß jener geläuterte Gottesbegriff, der besonders im Priestercodex hervortrete, eben auch nachexilischen Ursprungs sei. Sie läßt daher ganz entsprechend der Hypothese die Hoffnungsworte einer Todesüberwindung erst im Exile erklingen. Aber das kann auch diese Kritik sich nicht verhehlen, daß „eher sich eine Unsterblichkeit ohne Gott, als ein Gott ohne Unsterblichkeit der Seele denken läßt“[1]).

„Wenn sogar der arme Hurone und der halberstarrte Grönländer — so beschließt eine ähnliche Beweisführung Becherer[2]) — an ein Jenseits glauben, wo jener reichlichen Fischfang erwartet, und dieser sein Weib auf volle Sättigung mit Seehundsblut vertröstet, und wenn es in der Natur der Sache liegt und von der Geschichte bewährt wird, daß die mehr oder weniger vollkommeneren Vorstellungen der Völker von Unsterblichkeit durch ihre mehr oder minder vollkommenen Begriffe von der Gottheit bestimmt werden: warum wollen einige den Erzvätern und Israeliten eine Idee gänzlich absprechen, die sie auch dem ungestalteten Samojeden und dem menschenfressenden Irokesen ohne Anstand zugestehen, da es doch im Altertum kein Volk gab, das von der Gottheit richtigere Begriffe hatte als das jüdische? Es glaubte an einen einzigen, ewigen Gott, einen allmächtigen Schöpfer aller Dinge, einen Unsichtbaren, aber sich Offenbarenden, einen Allwissenden und Heiligen, der auch von ihnen Heiligkeit des Lebenswandels verlangte, und auf welchen sie Alles in ihrem Leben bezogen. Wie waren solche Begriffe ohne einen Glauben an Unsterblichkeit möglich?“

Dieser reine Monotheismus liegt aber als klares, dauerhaftes Bewußtsein schon in den älteren Propheten vor. Keine Kritik kann daher dem religiösen Leben Altisraels den Glauben an ein Jenseits absprechen.

---

[1]) Hettinger, Apologie des Christentums. 6. A. 1. Bd. S. 384.

[2]) Ueber den Glauben der Juden an Unsterblichkeit der menschlichen Seele vor der babylonischen Gefangenschaft. München 1827.

Die geheime Sünde in der altchristlichen Bußdisciplin.

Von Joseph Stößer S. J.

Viele Gelehrte, wie Morinus, Petavius, Thomassin, Martène, Natalis Alexander, Frank u. A. sind der Ansicht, die Kirche habe in den ersten sechs Jahrhunderten für bestimmte Sünden, mochten sie nun offenkundig oder verborgen sein, die öffentliche kanonische Buße gefordert. Andere Gelehrte, wie Sirmond, Bellarmin, Binterim, Palmieri stellen dies, wenigstens bezüglich der geheimen Sünden, in Abrede[1]). Letzteren schließen sich heute durchweg die Theologen an, während erstere Richtung mehr oder minder von Historikern vertreten ist. Eine Einheit der Ansichten ist wohl noch lange nicht erzielt. Jungmann[2]) sagt: Difficilis autem ea est quaestio, utrum etiam pro peccatis canonicis secreto peractis, quando in confessione aperiebantur, paenitentia publica imposita fuerit. Iam satis

---

[1]) Vgl. besonders Frank, Die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1867; Schmitz, Die Bußbücher, Mainz 1883; Propst, Sakramente und Sakramentalien; *Biner*, Apparatus erud. P. IV. Conc. saec. III. Art. IV. § III. Aug. Vind. et Friburg. Brisg. 1751; *Marianus Victorinus* Reat. Thesaur. theol. Venetiis 1763, t. 11. Controv. 2. Opusc. 2. p. 92; *Jac. Sirmond*, ibid. t. 12. op. 2. p. 16; *Chardon*, De la Pénitence (Migne theol. Cursus compl. t. 20. p. 347 sqq.); *Palmieri*, Tractatus de poenit. Rom. 1879. Die vollen Titel der andern Werke brauchen, da sie allgemein bekannt sind, hier nicht angeführt zu werden.

[2]) Dissertationes in Hist. Eccl. t. 2. p. 146.

convenit inter eruditos, id factum fuisse cum moderatione quadam, quoad peccata canonica, quae licet non delata et iuridice probata, aliqua tamen ratione erant publica; identidem etiam suadente confessario aut proprio motu paenitentiam publicam susceptam fuisse. Praeterea vero in aliquibus ecclesiis ea praxis adfuisse videtur, ut paenitentiam publicam quidem imponerent, sed ita ut famae delinquentium parceretur. Hergenröther[1]) erwähnt die Ansicht, daß auch geheime Todsünden der öffentlichen Buße unterworfen waren; diese Behauptung werde aber, so meint er, mit Grund von Andern bestritten. Brück[2]) sagt: „Es ist Gegenstand der Controverse, ob in einzelnen Fällen für geheime schwere Sünden, besonders für die drei canonischen Sünden, eine öffentliche Beicht habe auferlegt werden können." Im Text heißt es betreffs der Buße: „Die sacramentale Buße wurde geheim verrichtet. Für öffentliche schwere Verbrechen war öffentliche Kirchenbuße vorgeschrieben. Auch diejenigen, die schwere, aber geheime Sünden begangen hatten, durften sich der öffentlichen Kirchenbuße unterziehen. Ob aber geheime Sünder zur öffentlichen Kirchenbuße gezwungen werden konnten, — ist nicht ganz sicher zu ermitteln."

Das letzte Wort ist also in dieser Frage noch nicht gesprochen, und es muß jeder Versuch, etwas zur Lösung derselben beizutragen, willkommen sein. Vom rein historischen Standpunkte aus kann indes, wie alle bisher gemachten Versuche zeigen, die schließliche Lösung nicht gefunden werden[3]). Es ist deshalb notwendig, uns zuerst die Eigenart der sakramentalen Beicht, insofern sie hier in Betracht kommt, zu vergegenwärtigen; um so leichter wird sich dann die Lehre der hl. Väter begreifen.

I.

Wie verhielt sich in der alten Kirche das forum paenitentiale zum forum externum oder ecclesiasticum? Mit dieser Frage ist die Hauptschwierigkeit, welche uns bei der Lehre über die alte Bußdisciplin begegnet, angedeutet. Vor

---

[1]) Handbuch der allg. Kirchengesch. 3. Aufl. Bd. I. S. 274. Anm. 3.
[2]) Lehrbuch der Kirchengesch., 3. Aufl. Mainz, 1884, S. 109. Anm. 1.
[3]) Vgl. Pohle, Ueber die altkirchliche Bußdisciplin, Hist.-pol. Bl. 1881, Bd. II. S. 324 ff.

dem forum paenitentiale werden die Sünden, welche der Schlüsselgewalt der Kirche behufs sakramentaler Lossprechung unterbreitet werden, im Namen Gottes nachgelassen; Gott ist es, welcher durch den Priester das segensreiche Wort spricht: Dimissa sunt peccata tua. Daß dieses Forum stets in der Kirche bestand, bedarf eines Beweises nicht; es ist, wie die Kirche selbst, eine göttliche Einrichtung. Ueberdies kommt der Kirche als vollkommener, souveräner Gesellschaft auch das Recht zu, ihrem Zwecke entsprechende Gesetze zu geben und Uebertretungen sowohl dieser Gesetze, wie auch der göttlichen Gebote, insofern die Uebertretungen auch zugleich Verletzungen der Ordnung dieser Gesellschaft sind, mit entsprechenden Strafen zu ahnden. Man kann nun jenes Forum, welches die äußere Ordnung dieser Gesellschaft zu überwachen, oder genauer, welches auf schuldig oder unschuldig bei einem Angeklagten zu erkennen und die Strafe aufzuerlegen hatte, füglich das forum ecclesiasticum nennen.

Dasselbe bestand ebenfalls zu allen Zeiten in der Kirche. Paulus bannte den Blutschänder von Korinth[1]) nicht in der sakramentalen Beicht, sondern in seiner Abwesenheit. Ob wir unter den congregatis vobis schon einen Anfang jener Berater des Bischofs verstehen können, welche in den apostol. Constitutionen so oft unter dem Namen *συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς ἐκκλησίας* wiederkehren, ist schwer beweisbar, wenn auch an sich nicht unwahrscheinlich. Der Apostel gibt in demselben Briefe noch einen andern Wink, der später auf das genaueste befolgt wurde. Die Christen, sagt er, sollen sich auch in ihren irdischen Angelegenheiten nicht an die weltlichen Gerichte wenden, sondern die Sache unter sich zum Ausgleich bringen, und wenn dies nicht angehen sollte, so möge man einen Mitchristen zum Schiedsrichter nehmen[2]). Der hl. Ambrosius meint zu dieser Stelle: Ideo autem fratrem iudicem eligendum dicit, quia adhuc rector in ecclesia illorum non erat ordinatus[3]). In Bezug auf das Gerichtsverfahren gegen Kleriker sind die Worte an Timotheus[4]) von Bedeutung: Derselbe solle Klagen gegen Priester nur auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen annehmen.

---

[1]) I. Cor. 5, 3—6. [2]) I. Cor. 6, 1 sqq. [3]) Comment. in I. Cor. 6. vgl. Molitor, Ueber kanon. Gerichtsverfahren, Mainz 1856, S. 12. [4]) I. Tim. 5, 19; vgl. auch Can. Apost. c. 75 (74).

Ausdrücklich beruft sich auf diese Vorschrift des Apostels, sowie auf die Worte des Herrn[1]) Theodoret[2]), um die Absetzung des Bischofs von Antiochien, Eustathius, als eine illegale zu brandmarken. Derselbe war durch die Ränke arianischer Bischöfe vor ein Concil geladen. Ein schlechtes Weib mit einem kleinen Kinde auf dem Arm tritt auf und schwört, Eustathius sei der Vater desselben. Auf diesen Meineid hin, zu dem sie nach ihrer spätern in Gegenwart vieler Priester gemachten Aussage bestochen war, wurde der Bischof abgesetzt, obgleich doch die Vorschrift des Apostels klar sei, meint Theodoret weiter, eine Anklage gegen einen Priester nicht anzunehmen, außer auf das Zeugnis von zwei oder drei Zeugen hin[3]).

Von demselben Bußgerichte spricht Tertullian[4]). Bei diesem Gerichte führen den Vorsitz probati quique seniores, welche diese Ehre nicht durch Geld, sondern durch das Zeugnis erhalten. Die Aufgabe dieser Körperschaft ist es, die Zucht in der christlichen Gemeinde durch Drohungen, Ermahnungen, Strafen aufrecht zu erhalten. Das Gericht wird abgehalten mit großem Ernst (magno cum pondere), wie man es bei solchen erwarten muß, die von der Gegenwart Gottes überzeugt sind — ut apud certos de dei conspectu.

Ein sehr genaues Bild dieses Gerichtshofes entwerfen die sog. apostolischen Constitutionen[5]). Man braucht auf die Unechtheit derselben nicht hinzuweisen, da man hievon längst überzeugt ist, wenn auch das Trullanum sie nicht ausdrücklich für unecht erklärt hätte. Da sie aber wenigstens der Hauptsache nach vor dem Nicänum abgefaßt sind, bleibt ihnen immerhin ein hoher historischer Wert. Daselbst heißt es nun[6]): „Der Bischof ist Vorgesetzter aller Menschen, der Priester, der Könige, der Magistratspersonen; er hat Gewalt, die Sünder zu richten, weil auch den Bischöfen gesagt ist: Was ihr immer auf Erden lösen werdet" u. s. w. Hieran schließt sich die Lehre, wie die Büßer zu behandeln seien. „Richte nun", heißt es K. 12 vom Bischof: *κρίνε οὖν ὦ ἐπίσκοπε μετὰ ἐξουσίας ὡς θεὸς, ἀλλὰ*

---

[1]) Matth. 18, 15—17. [2]) Hist. eccl. l. I. c 20 (Migne PP. gr. t. 82, p. 965). [3]) *Καὶ ἔντικρυς τοῦ Ἀποστόλου κελεύοντος μηδὲ κατὰ πρεσβυτέρου γενομένην γραφὴν δίχα δύο ἢ τριῶν μαρτύρων προσδέχεσθαι* . . Vgl. über den Thatbestand Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. I. S. 450 ff. [4]) Apolog. c. 39. ed. Oehler, I. p. 256 sq. [5]) *Mansi*, Collectio Conc. t. I. l. II. c. 37—55. [6]) Ibid. c. 11. p. 297.

τοὺς μετανοοῦντας προςλαμβάνον. Dieser Zusatz ist offenbar gegen die Novatianer gerichtet. Gott aber sei ein Gott der Erbarmung — ὁ γὰρ θεὸς θεός ἐστιν ἐλέους κτλ. Ebenso wird K. 13 der Bischof angeredet: „Du aber richte so, wie Einer, der an Gottes statt Recht spricht; denn Gottes ist das Gericht, heißt es; in kraft deiner Vollmacht verurteile zuerst den Schuldigen; nachher nimm ihn wieder mit Liebe und Erbarmung auf[1])". Das 21. K. schärft dann die Pflicht ein, im Gerichte nicht voreilig zu sein; es sei eine gefährliche Sache, jemanden, dessen Schuld nicht erwiesen sei, aus der Kirche auszuschließen. Der Bischof solle ja nicht eine Klage annehmen, die nicht auf der Aussage dreier Zeugen beruhe; der Charakter dieser Zeugen müsse lange erprobt sein; es müsse feststehen, daß nicht Neid, nicht Feindschaft dieselben zur Klageführung vermocht habe. Der Bischof solle die Zeugen und die Klagesteller wohl besehen, dann die Angeklagten beobachten lassen und, falls sich die Aussage bewahrheite, nach der Lehre des Herrn thun[2]). Er solle nämlich den Beschuldigten allein zu sich nehmen und ihn unter vier Augen zurechtweisen, damit er sich bessere[3]). Die Strafen für ein falsches Zeugnis finden sich daselbst (c. 43) zusammengestellt. Im K. 47 endlich wird die Gerichtsverhandlung selbst und die Fällung des Urteils beschrieben. Den Vorsitz führt der Bischof, ihm zur Seite sind mit beratender Stimme die Priester und Diakone; der Kläger und der Angeklagte stehen zusammen ἐν μέσῳ τῷ κριτηρίῳ; sie werden noch einmal verhört; dann erst werden nach Recht und Gerechtigkeit die Stimmen abgegeben und endlich erfolgt der Urteilsspruch.

Aehnlich sprechen die hl. Väter, nur daß sie mehr gelegentlich sich solcher Ausdrücke bedienen, aus denen wir auf ein vollkommenes, gerichtliches Verfahren schließen müssen. In einem seiner Briefe an Papst Cornelius setzt der hl. Cyprian[4]) offenbar ein solches Gericht als eine bestehende Einrichtung voraus; dem Bischof stehe es zu, über die Gläubigen seiner Diöcese und über die Verbrechen, welche dort begangen worden seien, zu richten. Die Zweckmäßigkeit dieser Einrichtung liege

---

[1]) Cf. c. 18. p. 308. [2]) Mt. 18, 15—17. [3]) Μόνον παραλαβὼν τὸν κατηγορηθέντα ἔλεγξον αὐτόν, ὅπως μεταγνῷ, μηδενός σοι συμπαρόντος. [4]) Ep. 59. ed. Hartel, p. 666 sqq.

auf der Hand, da an dem Orte, wo das Delict vorgekommen, auch die Ankläger und Zeugen verhört werden können. In der fraglichen Angelegenheit — es handelte sich um die Bestrafung einiger Häretiker — habe Cognition stattgehabt und der Urteilsspruch sei rechtskräftig gefällt worden. Der Vorsitzende oder besser der Richter ist auch hier der Bischof; die Beisitzer sind die Priester und Diakone. Novatus, schreibt er in einem andern Briefe[1]) an denselben Papst, habe schon längst die Ueberzeugung gehabt, daß er nicht nur aus dem Presbyterium, sondern auch aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen werden würde; auf Drängen der Brüder sei auch schon der Termin zum Verhör (cognitionis dies) anberaumt gewesen und schon habe seine Angelegenheit vor dem Bischof abgehandelt werden sollen: da sei aber die Verfolgung dazwischen gekommen, indessen habe Novatus sich durch freiwillige Flucht dem Gerichte der Priester entzogen; aber dem Urteilsspruch zuvorkommen, sich demselben entziehen, sei nicht dasselbe, wie der Strafe entgehen[2]). Betreffs derjenigen, welche in der Verfolgung den Götzen geopfert hatten, sollten nach der Wiederkehr des Friedens auf einem Concil die erforderlichen Maßregeln beraten werden, derjenige aber, der vorher mit denselben Gemeinschaft halte, sollte selbst von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden: ipse a communicatione abstineretur. Trotz wiederholter Warnungen hatte doch ein Priester mit seinem Diakon solche lapsi aufgenommen. Der hl. Cyprian belobt nun seine Geistlichkeit, daß sie denselben die Gemeinschaft aufgekündigt hätten[3]). Aus diesen Angaben, die sich in den verschiedenen Briefen des hl. Cyprian finden, schließt der gelehrte Domprobst München[4]): „Die Verweigerung der Gemeinschaft war also nicht ein blos thatsächliches Versagen, sondern ihr ging die für die Excommunication vorgeschriebene Warnung und ein gerichtliches Verfahren voraus. Sie bestand ferner in einem Verbote der Gemeinschaft und zwar vermöge eines richterlichen Spruches. Denn ein bloßes Versagen der Gemeinschaft konnte einen Priester und Diakon nicht verhindern, die mißbilligte Gemeinschaft mit Andern fortzusetzen. Diese selbst bestand aber nicht in einem

---

[1]) Ep. 52, p. 613 sqq. [2]) Vgl. Molitor, a. a. O. S. 24. [3]) Ep. 34, p. 568 sqq.; cf. ep. 41, p. 587. [4]) Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln und Neuß 1866. 2. Bd. S. 198.

persönlichen Umgange blos, sondern in der Zulassung der Betheiligung der Rückfälligen an dem Meßopfer durch Darbringung von Opfergaben und Empfang der hl. Kommunion."

Es sei erlaubt noch auf einen Brief des großen Oberhirten von Carthago hinzuweisen, welchen auch München[1]) teilweise anführt. Der Diakon Pomponius hatte die Strafe der Excommunication über jene verhängt, welche mit gottgeweihten Jungfrauen verdächtigen Umgang pflegten. Er wird deshalb von seinem Oberhirten belobt[2]). Der hl. Bischof verordnet dann, daß dieselben wieder in die Kirchengemeinschaft sollten aufgenommen werden, wenn sie Buße thun, sich von einander trennen u. s. w.; wenn nicht, so ist eine strengere Strafe angedroht, graviore censura eiciantur. Wie Morinus aus diesem Briefe schließen kann, daß auch für die geheimsten, in der Beicht bekannten Sünden öffentliche Buße gethan werden mußte, ist nicht ersichtlich[3]).

Halten wir dem Gesagten zufolge folgende Punkte fest: erstens der Bischof übte schon in den ältesten Zeiten der Kirche über seine Gläubigen eine eigentliche Gerichtsbarkeit aus; es werden Klagen anhängig gemacht, gerichtlich bewiesen, Sentenzen gefällt, Strafen verhängt. Die Strafen sind aber nicht rein vindicativer Natur; denn die Kirche bezweckt damit nur die Heilung des Sünders: sie will, daß er in sich gehe — paenitere —, daß er seine Gesinnung ändere — *μετανοεῖν* — und dann mit Gott und der Kirche ausgesöhnt werde. Dementsprechend sind die kirchlichen Strafen sehr häufig nur Vorstufen zur eigentlichen Pönitenz, sie sollen auf entferntere Weise die sakramentale Lossprechung ermöglichen und vorbereiten[4]).

Welches waren nun die Angelegenheiten, die vor diesem forum iudiciale abgewandelt wurden? Es gehörten hieher sicher auch rein bürgerliche Streitigkeiten; denn die Christen sollten ja nach dem Apostel ihre Zwistigkeiten nicht vor die weltlichen Gerichte bringen. Es wäre dies in den meisten Fällen, wenigstens in der vorconstantinischen Zeit, nutzlos gewesen, da ein Christ von einem Heiden kaum Recht erhoffen durfte[5]). Ferner

---

[1]) A. a. O. S. 199. [2]) Ep. 4. p. 472 sq. [3]) Cf. *Sulp. Severus* Chron. II. c. 46 sqq. ed. Halm, Vindobonae 1866, p. 99. [4]) Wenn der Ausdruck „Strafe" weniger zusagen sollte, wähle man etwa „Judicialpönitenz". Vgl. die sehr gründliche Arbeit Meurer's, Die rechtl. Natur der Pönitenzen, im Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd. 49. S. 177 ff. Bd. 57 S. 385. [5]) Cf. Lactant. de mort. persec. c. 13.

war mit diesen gerichtlichen Formen auch manche Gefahr für den Glauben verbunden[1]). Später zur Zeit der christlichen Kaiser wurde die Competenz des bischöflichen Gerichtes auch in weltlichen Dingen von den Behörden anerkannt und erweitert. Schon Constantin der Gr. erließ ein Gesetz, demgemäß streitende Parteien, selbst wenn sie den Proceß vor dem weltlichen Richter schon anhängig gemacht hatten, die Gerichte verlassen und das Schiedsrichteramt des Bischofs anrufen konnten[2]). Sein Urteilsspruch ist vollgiltig und zwar noch rechtskräftiger — *κρείττω* —, als derjenige anderer Richter; er hat dieselbe Bedeutung, als ob er unmittelbar vom Kaiser selbst erfließe. Die Verwaltung dieses Schiedsrichteramtes mag für den Bischof mit großen Mühen verbunden gewesen sein, da sich Augustinus sogar über den hl. Paulus beklagt, daß er, freilich nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes den Bischöfen diese Bürde aufgeladen habe; man lese aber nicht, Paulus selbst habe sich derselben unterzogen. Kurz vorher hatte der hl. Augustinus erklärt, er wollte lieber mit den Mönchen etwas Handarbeit thun und den übrigen Teil des Tages mit Gebet und dem Studium der hl. Schrift zubringen, als den Lärm verwickelter Processe mitanhören und über weltliche Dinge zu Gericht sitzen oder sie gütlich beizulegen trachten[3]). Diese Gerichte nehmen einen guten Teil ihrer Zeit in Anspruch. Am Montag schon wurden für gewöhnlich die Gerichtssitzungen abgehalten, damit bis zum folgenden Sonntag alle Streitigkeiten beigelegt seien[4]).

Was nun die Delicte betrifft, welche hier ihr festgesetztes Strafmaß erhielten, so waren es zweifelsohne in erster Linie die sog. kanonischen Sünden. Sie heißen bei Tertullian delicta schlechthin[5]), bei Cyprian delicta summa, delicta, quae in deum committuntur[6]), die Idololatrie speciell nennt er gravissimum et extremum delictum[7]); der Klerus von Rom nennt sie in seinem Briefe an Cyprian delicta ingentia et immensa[8]). Häufig wurden sie delicta grandia, letalia, scelera, crimina capitalia, crimina ad mortem etc. genannt[9]). Hier-

---

[1]) Vgl. das angeblich 4. Conc. v. Carthago 398, can. 87 bei Hefele, C.-G. II. 75. Const. Apost. II. c. 45. 46. [2]) *Sozom.* h. e. I, 9 (Migne, PP. gr. t. 67, p. 884). [3]) De Oper. Monach. c. 29. [4]) Const. Apost. II. c. 47. [5]) De pud. c. 2 ed. Oehler p. 796. [6]) Epp. 16, p. 518. [7]) Ep. 17, p. 522. [8]) Ep. 36. inter epp. Cypr. [9]) Cf. *Aug.* de fide et oper. c. 26. *Bingham*, Origg. Eccles. l. 16. c. 3. § 14.

unter verstand man vorzüglich die drei Hauptsünden: Idololatrie, Fleischessünden und Mord. Wenn auch andere Sünden mit kanonischen Strafen mitunter geahndet wurden, so fand man doch immer eine gewisse Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit jenen drei Hauptsünden heraus und die Bußkanones der verschiedenen Synoden sind durchweg nach denselben gruppiert[1]). Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß rein innere oder Gedankensünden nicht vor dieses Forum gehörten. So haben wir den vierten Kanon des Konzils von Neocäsarea 314—325 zu verstehen: Si quis mulierem concupiscens proposuerit cum ea concumbere, eius autem desiderium ad opus non venerit, videtur esse gratia servatus[2]). Hefele[3]) bemerkt hiezu: „Der Sinn unseres Kanons ist: einem solchen, der blos in Gedanken sündigte, soll keine äußere Buße auferlegt werden." Die Thatsünden aber können auf verschiedene Weise vor den kirchlichen Richterstuhl kommen. Es ist z. B. ein ganz allgemeines Gerücht unter dem Volke von einem Verbrechen, das begangen sein soll. Jedermann hat es gehört, viele glauben es, man hat auch Gründe für den Verdacht, niemand will das Gerede zuerst in Umlauf gesetzt haben. Niemand will und kann für die Wahrheit einstehen. Was die Fama berichtet, ist für den Richter als solchen nicht überzeugend, er kann höchstens zu anderm Beweismaterial auch das Gerücht als erschwerendes Moment hinzunehmen, kann den Verdächtigen notieren, ihn genauer beobachten lassen[4]).

Aehnlich und doch wieder sehr verschieden von der Fama ist die Notorietät. Notorisch wird etwas durch drei Thatsachen: durch richterlichen Spruch, durch Geständnis vor Gericht und durch Evidenz der Sache. „In den zwei ersten Punkten ist also der Begriff, sagt München[5]), aus dem römischen Rechte entnommen, indem nach einem rechtskräftigen Erkenntnisse und einem gerichtlichen Geständnis keine weitere Untersuchung mehr vorgenommen werden konnte." Es galt im römischen Rechte der Grundsatz[6]): Post rem iudicatam vel iureiurando decisam vel confessionem in iure factam . . nihil quaeritur . . . quia

---

[1]) *Morinus,* l. c. l. 5, c. 1—4. [2]) *Migne,* PP. l. t. 67. p. 54. can. 49. [3]) Hefele, C.-G. I. S. 245 f. [4]) Vgl. München, a. a. O. Bd. 1. S. 101 ff. [5]) A. a. O. S. 105. [6]) Fr. Post rem iudicatam. 56. D. de re iud. (42. 1).

in iure confessi pro iudicatis habentur[1]). Es ist durchaus von Wichtigkeit, auf diese Thatsache aufmerksam zu machen und selbst auf die Ausdrucksweise Acht zu haben; denn confiteri heißt nicht immer beichten. Wir haben hier also das notorium iuris; was man im allgemeinen unter dem notorium facti versteht, ist bekannt[2]). Am häufigsten wird aber, namentlich wenn es sich um Fleischessünden handelte, der Fall eingetreten sein, daß der Thäter entweder keine oder nur wenige Mitwisser hatte. Oft ist freilich die Sünde der Art, daß sie wenigstens in ihren Folgen bekannt wird, oft aber auch nicht. In letzterem Falle kann der Richter sich nur durch Selbstanklage oder Geständnis des Betreffenden oder durch Zeugenbeweis von dem Thatbestand überzeugen und so ein richterliches Urteil fällen[3]).

Da nun in den Bußkanones unzählige Male dieselbe Redeweise wiederkehrt: Wer freiwillig sein Vergehen eingesteht — confitetur, — erhält eine so und so lange Buße; wer aber vor Gericht gestellt (nominatus) und durch Zeugenaussage überführt wurde (accusatus et convictus), wird bedeutend härter bestraft[4]); da bei den hl. Vätern der Ausdruck ständig ist, sie könnten niemanden aus der Kirchengemeinschaft ausschließen (abstinere, arcere, eicere, damnare etc.), niemanden den Empfang der hl. Sakramente untersagen, der nicht entweder geständig oder gerichtlich belangt und verurteilt sei; da ferner durch die Kirchenstrafen, d. h. die kanonische, äußere Buße, wie schon gezeigt, der innere Bußgeist erst geweckt und so eine Rückkehr zu Gott durch die sakramentale Lossprechung ermöglicht werden sollte: legt sich doch die Vermutung nahe, die Bußwerke der alten Kirche seien in erster Linie Strafen, welche jener kirchliche Gerichtshof, den wir eben beschrieben, verhängt habe; die Bußkanones seien zunächst jedenfalls Gesetzesnormen, nach welchen dieses Gericht voranzugehen habe und welche gleichsam als ein allgemein giltiges Strafgesetzbuch die äußere Form der alten Bußdisciplin bestimmen sollten[5]).

---

[1]) Cf. Fr. Certum confessus 6. pr. D. de conf. (42. 2.); dann auch: C. Quaesitum est. 10. x. de cohab. cler. (3. 2.) etc. [2]) Das Einzelne s. München, a. a. O. S. 105 ff. [3]) Vgl. München, a. a. O. S. 113 ff. u. S. 124 ff. Vgl. auch: Die Gefängnißstrafe in ihrer Beziehung zur Bußdisciplin, Katholik 1884, I. S. 481. [4]) Vgl. z. B. die ältesten Bußkanones Gregors des Wunderthäters † 270 od. 271, can. 1. 7. 8. 9. Mansi, Coll. Conc. I. p. 1027 sq. [5]) Betreffs des Unterschiedes zwischen sakramentaler Ab-

Es wäre nicht ohne Interesse und in mehr als einer Beziehung von großem Nutzen, nun im einzelnen nachzuweisen, wie die kirchliche Gesetzgebung, speciell die Abfassung der Bußkanones, mögen sie nun von einzelnen besonders hervorragenden Männern, oder von Synoden, oder von dem Oberhaupt der Kirche aufgestellt sein, sich an das römische Recht anschloß und anfänglich vielleicht nur einige Grundsätze, nach und nach aber, und teilweise schon frühe [1]), sogar das römische Formenwesen in das kirchliche processualische Verfahren herübernahm. Allein dieser Nachweis würde uns zu sehr von dem zu behandelnden Gegenstand entfernen, wenn er auch für die vorliegende Frage äußerst nützlich wäre.

Auch wäre hier der Ort, eine Schwierigkeit zu berühren, die nicht immer hinreichend gewürdigt wurde. Wie kommt es, könnte man fragen, daß die kirchliche Gesetzgebung sich so einläßlich mit den eigentlichen crimina, Mord, Ehebruch, Diebstahl, Meineid befaßte, da in den ersten Jahrhunderten das Strafverfahren gegen dieselben unter ausdrücklicher Anerkennung der Kirche dem weltlichen Richter zustand? Dieser Thatbestand ist um so auffallender, als die kirchliche Gesetzgebung sogar in Gegenwart der römischen Kaiser, die für die Wahrung der staatlichen Rechte eifersüchtig genug waren, erlassen wurde. Es wird sich unten Gelegenheit bieten, auf diese Frage zurückzukommen.

Außer diesem forum ecclesiasticum oder iudiciale gab es jedenfalls auch ein forum paenitentiale. Der hl. Augustin beschreibt dasselbe im Gegensatz zu jedem menschlichen Gerichte folgender Maßen: Ad hanc ergo confessionem, fratres dilectissimi, festinandum est, quae non labiis tantum, sed corde et operibus impleatur. Neminem vulnus suum pigeat confiteri, quia non potest sine confessione sanari. Apud saeculi iudices publicatum, hic vero occultum [2]) crimen interficit. Aliter in foro humanis legibus, aliter divinis in ecclesia iudicatur. Ibi qui fuerit de crimine confessus, punitur; hic etiam de multis criminibus confessus, absolvitur. Kurz vorher hatte der hl. Lehrer von adulteria, homicidia, furta, falsa testimonia, blasphemia gesprochen; zudem versteht er unter crimina durchweg die kanonischen Sünden [3]). Wenn er ferner behauptet, daß in der Kirche derjenige, welcher

---

solution und Erteilung des Friedens s. Schmitz, a. a. O. S. 27 f.; Probst, a. a. O. S. 359.

[1]) cf. *Euseb.* h. e. l. 7. c. 30 (*Migne,* PP. gr. t. 20. p. 709. sqq.); vgl. Molitor, a. a. O. S. 35; Kober, Die körperl. Züchtigung als Strafmittel; Theol. Quartalschrift 1875, S. 12 ff.. [2]) cod. Ver. LIX, p. 142 *occulto.* [3]) Sermo 171 et 172. ed. Mai, Novae PP. biblioth. t. I. p. 386 sqq. Romae 1852.

sich vieler Kapitalverbrechen schuldig bekennt, nicht gestraft, sondern freigesprochen werde, so ist dies nur dann wahr, wenn wir annehmen, der hl. Augustin spreche hier von einem Gerichte, das nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Institution ist, nämlich von der Beicht. Dieses göttliche Gericht aber wird von Menschen verwaltet; denn es ist der Kirche anvertraut; das Bekenntnis ist vor Menschen abzulegen; vor diesen unsere Sünden zu bekennen, darf uns eine falsche Scham nicht hindern. Si enim similes nobis homines erubescimus, quid in iudicio faciemus dei? ubi astantibus angelis, praesidente Christo, concilio simul iudicante sanctorum, omnia cordis nostri secreta nudanda sunt. Aut quae amentia est cogitare de temporali pudore peccati et non cogitare de aeterno dolore supplicii?

Mit ebenso beredten Worten preist der hl. Lehrer Gottes Barmherzigkeit, wie sie sich in der sakramentalen Beicht offenbart, in der folgenden Predigt. Hier ist ihm die Sünde eine eiternde Wunde — ein Gedanke, der wohl bei allen Vätern unter den mannigfaltigsten Formen wiederkehrt; die Wunde muß aufgedeckt werden, sonst ist an eine Heilung nicht zu denken. Revelat pudenda operum suorum et in hac voce publicationis erumpit delictum. Man bekennt die Sünde und sie ist nachgelassen. Videte, carissimi, qui fructus confessionum peccati, quae utilitas consequatur.. Quam velox medicina! quam non tarda curatio! Ostendit vulnus medico et confestim sanitatem recepit. Judicat, quod dolebat; effugatur continuo; ad vocem emissam confitentis, indulgentia non moratur.. O mira domini bonitas! o mira clementia! Non poenam post confessionem peccati, sed iustificationem promittit [1]).

Wie oben, so ist auch hier wiederum darauf hingewiesen, daß auf die confessio nicht eine Strafe, sondern die Rechtfertigung erfolge. Hiemit ist ein zweiter und dritter wesentlicher Unterschied zwischen diesem forum und dem forum iudiciale angegeben: in diesem mußte auf die confessio für gewöhnlich eine Strafe erfolgen, in jenem, in der Beicht, muß

[1]) Ibid. serm. 172. p. 387; vgl. *Orig.* hom. 15 in Lev. Die Priester als Leiter der Privatbuße, s. Frank, a. a. O. S. 208 ff.; Probst, a. a. O. S. 284 ff.

sie in der Regel wegbleiben; die Strafe, welche ein kirchliches Gericht verhängte, zielte auf Sinnesänderung des Delinquenten hin, die confessio in iure geht der reumütigen Gesinnung und der Rechtfertigung durchschnittlich voraus, hier bewirkt das reumütige Bekenntnis die innere Rechtfertigung, oder vielmehr Gott gießt seine heiligmachende Gnade in die Seele auf das reumütige Bekenntnis hin.

Wir müssen hier noch auf weitere Unterschiede aufmerksam machen; sie betreffen das Geheimnis der Beicht und die Werke der Genugthuung.

Was der Beichtvater weiß, weiß er nur als Stellvertreter Gottes; er darf auf keinerlei Weise von dem in der Beicht Gehörten einen solchen Gebrauch machen, sei es durch Worte, sei es durch Handlungen, aus denen man auf den Inhalt der Beicht schließen könnte. Die Sache ist schon oft behandelt worden [1]) und Morinus u. AA. haben auch den historischen Beweis geführt, daß zu allen Zeiten in der Kirche das Beichtgeheimnis auf das sorgfältigste gewahrt wurde. Die diesbezüglichen kirchlichen Bestimmungen sind bekannt.

Das Lateranconcil vom J. 1215 bestimmte [2]): Caveat (sacerdos) omnino ne verbo, signo aut alio quovis modo prodat peccatorem .. qui peccatum in paenitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam paenitentiam in arctum monasterium detrudendum. Wo möglich noch deutlicher spricht das Senonense vom J. 1524 [3]): Obligantur sacerdotes omnes et singuli triplici iure videlicet naturali, divino et humano celare peccata quaecunque revelata et dicta in confessione sacramentali, quae tanto et tali debent claudi sigillo secreti, ut nullo casu nec verbo nec signo aliqualiter reveletur aut revelari existimetur .. Secundo peccat (sacerdos revelans) contra ius divinum, quia eodem iure prohibetur revelatio confessionis, quo iure praecipitur ipsa confessio, quae est de iure divino a Christo instituta; et si licitum esset in aliquo casu sacerdoti revelare peccatum sibi dictum in confessione, enervaretur praeceptum divinum de confessione facienda; quia nemo esset, qui vellet suum peccatum occultum propriae famae denigrativum sacerdoti detegere et sic talis revelatio peccati esset a praecepto de facienda confessione retractiva.

---

[1]) Cf. *Suarez*, Disp. 33. s. 3. 6—18; s. 7. nn. 3. 4.; *de Lugo*, De paenitent. disp. 23. [2]) C. „Omnis utriusque sexus“ bei *Denzinger*, Enchiridion, n. 363. [3]) bei *Palmieri*, De paenitentia. Romae 1879.

Im Verlauf der Arbeit wird sich noch oft Gelegenheit bieten auf diese kirchlichen Aussprüche zurückzukommen, da man die Frage: Ist die Auferlegung öffentlicher Bußen für geheime Sünden mit dem Beichtsigill vereinbar? nicht umgehen kann. Wird es sich aber zeigen, daß dies nicht der Fall ist, dann sehen wir uns vor die Alternative gestellt: Entweder hat die Kirche als solche für geheime in der sakramentalen Beicht geoffenbarte Sünden eine öffentliche Buße nicht verlangt, oder sie hat Jahrhunderte lang nicht etwa nur in Einzelfällen, sondern durch ihre constante Handlungsweise ein natürliches, göttliches und menschliches Recht mit Füßen getreten. Hierin liegt die Bedeutung unserer Frage.

Mit dem Beichtsigill steht auch in etwa wenigstens in Verbindung die Auferlegung der Werke der Genugthuung. Der Pönitent hat ein Dreifaches zu leisten: er muß seine Sünden bereuen, dieselben vor dem Priester bekennen und auch die vorgeschriebene Buße verrichten. Darf nun der Beichtvater für ganz geheime Sünden eine öffentliche Buße auferlegen? Suarez [1]) unterscheidet eine doppelte öffentliche Buße. Zunächst sei jene Buße in etwa öffentlich, welche überhaupt in Gegenwart anderer verrichtet werde. Wenn man nun Bußen auferlege, aus denen man nicht schließen könne, ob einer überhaupt Buße thue, oder ob er die Buße aus freien Stücken übernommen habe, oder ob er blos für läßliche Sünden sich dieser oder jener Bußübung unterziehe, so habe die Sache keine Schwierigkeit; denn jedermann gebe zu, daß der Beichtvater dergleichen öffentliche Bußen auch im Beichtstuhl auferlegen könne [2]).

Die Frage drehe sich aber um jene öffentliche Buße, aus der man schließen könne, sie sei vom Beichtvater irgend eines großen Verbrechens wegen auferlegt worden. Die Sententia communis lehre nun, daß für geheime Sünden eine solche öffentliche Buße nicht auferlegt werden dürfe, weil diese mit jener in keinem Verhältnisse stehe und weil sie mit dem guten Namen des Pönitenten unverträglich sei; für öffentliche Sünden dagegen solle man auch öffentliche Bußen auferlegen, weil dies der Kirche zur Genugthuung und Erbauung gereiche.

---

[1]) Disp. 38. s. 6. n. 3. [2]) Vgl. *Bellarmin*. De paenit. l. 1. c. 21; *Lugo*, De sacr. paenit. disp. 25. sect. 5.

Allein auch in diesem Falle muß man noch fragen: Wie ist dieser Grundsatz mit dem Beichtgeheimnis vereinbar? Dieses nämlich erheischt, daß die in der Beicht geoffenbarten Sünden als in der Beicht bekannte Sünden nicht offenkundig werden. Auf diese Schwierigkeit wurden verschiedene Antworten gegeben. Durandus meint, eine öffentliche Sünde könne, eben weil sie öffentlich sei, nicht mehr offenkundig werden. Diese Antwort ist, wie man auf den ersten Blick sieht, ungenügend; sie berührt die Hauptschwierigkeit nicht. Der hl. Thomas antwortet auf die Frage, es sei dies keine Kundmachung der Beicht, weil sie im Einvernehmen mit dem Pönitenten auferlegt werde. Diese Antwort kann mißverstanden werden; denn es handelt sich nicht darum, ob der Pönitent sich freiwillig zur Uebernahme einer öffentlichen Buße bereit erkläre, sondern ob er dazu verpflichtet werden könne. Das richtige Verständnis der Worte liegt indeß nahe. Die Pflicht, das Beichtsigill zu wahren und den guten Ruf des Pönitenten zu schonen, ist wesentlich zum Vorteil des Pönitenten auferlegt. Da dieser aber durch sein offenkundiges Delict seinen guten Ruf bereits verloren hat und denselben nur durch Entfernung des Aergernisses wieder gewinnen kann, so kann er vernünftiger Weise nichts dagegen haben, wenn man ihn zur Uebernahme der öffentlichen Buße verpflichtet. Andere verbinden mit dieser noch eine andere Erklärungsweise. Sie sagen: Das Beichtkind ist für die Lossprechung so lange nicht empfänglich, bis es wenigstens den Willen hat, das begangene Unrecht gut zu machen. Jede vor andern begangene Sünde ist aber nicht blos eine Beleidigung der göttlichen Majestät, sondern auch ein Unrecht, das an dem mystischen Leibe Christi, an der Kirche, begangen wird und durch das gegebene Aergernis für andere Glieder desselben mystischen Leibes schädlich oder geradezu todbringend ist. Der Pönitent muß also Willens sein, auch dieses Unrecht gut zu machen, widrigen Falles fehlte es an der erforderlichen Disposition und er könnte die Lossprechung nicht empfangen. Ein einer sichtbaren Gesellschaft offenkundig zugefügtes Unrecht kann aber durch rein innerliche Akte nicht gutgemacht werden und so kann denn ein Pönitent unter Verweigerung der Absolution zur Uebernahme äußerer Bußwerke verpflichtet werden[1]).

1) Vgl. Suarez. l. c. n. 7.

Diese Lehre ist nicht neu. Denn schon der hl. Cyprian betont, freilich noch in mehr allgemeinen Ausdrücken, den Grundsatz, die Buße müsse mit dem Vergehen in einem genauen Verhältnis stehen; deutlicher drückt denselben Gedanken Augustinus aus, wenn er sagt: In actione autem paenitentiae, ubi tale crimen commissum est, ut is qui commisit, a Christi corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis quam doloris. Cor enim contritum et humiliatum Deus non spernit. Verum quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri neque in aliorum notitiam per verba vel quaecunque alia signa procedit, cum sit coram illo, cui dicitur: gemitus meus a te non est absconditus: *recte constituuntur ab iis, qui ecclesiae praesunt, tempora paenitentiae, ut fiat etiam satis ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata*[1]). Für alle, mögen ihre Sünden noch so groß und so schwer sein, solle man in der hl. Kirche Verzeihung hoffen, wenn ein jeder nach der Art seiner Sünde Buße thue. Nur für eine Art dieser crimina ist eine öffentliche Buße erfordert, damit der Kirche als einer sichtbaren Gesellschaft genuggethan werde. Die sichtbare Gesellschaft aber ist beleidigt nur durch öffentliche Sünden; diese haben die Trennung vom mystischen Leibe Christi herbeigeführt.

Vollständig denselben Gedanken drückt das Concil von Trient aus[2]), wenn es sagt: Apostolus monet publice peccantes palam esse corripiendos. Quando igitur ab aliquo publice et in multorum conspectu crimen commissum fuerit, unde alios scandalo offensos commotosque fuisse non sit dubitandum, huic condignam pro modo culpae paenitentiam publice iniungi oportet, ut quos exemplo suo ad malos mores provocavit, suae emendationis testimonio ad rectam revocet vitam.. Episcopus tamen publicae hoc paenitentiae genus in aliud secretum poterit commutare, quando id magis iudicaverit expedire.

---

[1]) Enchir. c. 65. Parisiis 1691. t. VI. p. 220; vgl. auch Meurer, a. a. O. S. 185 ff. Selbstverständlich hatten die öffentlichen Pönitenzen auch Wert vor Gott, nicht blos vor der Kirche, wie die Protestanten wollen (Böhmer, Jus eccl. Prot. V. tit. 38.). Allein diesen genugthuenden Wert hatten sie offenbar nicht so sehr deshalb, weil sie öffentlich, als vielmehr weil diese an sich schwerern Bußen häufig im Sakramente als Satisfaction auferlegt und in wahrhaft bußfertiger Gesinnung übernommen wurden. [2]) Sess. 24, c. 8.

Hienach müssen wir für einstweilen den Grundsatz aufrecht erhalten, daß der Beichtvater in der sakramentalen Beicht für geheime Sünden nicht eine öffentliche Buße gegen den Willen des Pönitenten auferlegen kann. Dagegen wendet Frank[1]) nach dem Vorgange anderer Gelehrten ein: „Damals wie jetzt kannte die Kirche diesen Unterschied zwischen einer geheimen und öffentlichen Sünde nicht, und man erinnere sich nur, wie auch jetzt noch nicht alle Sünden verschwunden sind, für die eine excommunicatio oder eine suspensio latae sententiae incurriert werden kann, und wenn das Vergehen noch so geheim sein sollte."

Allerdings verhängt die Kirche thatsächlich auch auf diese Weise Excommunication und Suspension für geheime Thatsünden. Allein es ist erstens nicht richtig, daß die alten Bußkanones auch nur in ihrer Mehrheit derartige Strafbestimmungen enthielten, die wir heutzutage censurae latae sententiae, d. h. solche Censuren, denen der Thäter durch die Gesetzesübertretung ipso facto verfällt, zu nennen pflegen. Sie sind vielmehr censurae sententiae ferendae. Hier nur das eine oder andere Beispiel. Wenn ein Bischof oder Priester, sagt der dritte apostolische Kanon[2]), gegen die Anordnung des Herrn beim Opfer auf dem Altare etwas anderes darbringt, als Trauben und Aehren, z. B. Honig oder Milch u. s. w., soll er abgesetzt werden — *καθαιρείσθω*. Der 6. Kan. lautet: Episcopus aut presbyter uxorem propriam sub obtentu religionis nequaquam abiciat; si vero eiecerit, excommunicetur — *ἀφοριζέσθω* — et si perseveraverit, deiciatur — *καθαιρείσθω*. Ebenso Can. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 16. 20. 23. 24. 25. 26. 28. 29: „Wenn ein Bischof oder Priester oder Diakon rechtlich abgesetzt ist — *καθαιρεθεὶς δικαίως* — und zwar wegen erwiesener Verbrechen — *ἐπὶ ἐγκλήμασι φανεροῖς* — und es wagt, das ihm früher übertragene Amt auszuüben, der soll ganz von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden — *οὗτος παντάπασιν ἐκκοπτέσθω τῆς ἐκκλησίας*. Kurz, fast alle apostolischen Kanones setzen auf bestimmte Vergehen Strafen, die aber erst noch richterlich verhängt werden müssen. Ebenso sprechen die übrigen kanonischen Satzungen des Altertums und

[1]) a. a. O. S. 466.
[2]) Hefele, C.-G. I. S. 800.

die hl. Väter. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß man der Sache nach auch censurae latae sententiae kannte. Das beweisen die nicht gar selten wiederkehrenden Ausdrücke: abstentum se a nobis sciat — *ἀκοινώνητον εἶναι, ἀλλότριον* oder *ἀπόβλητον εἶναι τῆς κοινωνίας*. Wir haben hier der Form nach fertige richterliche Urteilssprüche vor uns, die gerade so lauten. Denn die Synode von Constantinopel vom J. 448 verurteilt Eutyches mit den Worten: *Ὡρίσαμεν ἀλλότριον αὐτὸν εἶναι παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος καὶ τῆς πρὸς ὑμᾶς κοινωνίας*[1]).

Und was ist dann mit der von Frank gegebenen Erklärung gewonnen? Daß die Kirche die Vollmacht habe auch geheime Thatsünden mit öffentlichen Strafen zu ahnden, heiße man sie nun censurae latae oder ferendae sententiae, wurde nie in Abrede gestellt. Darum handelt es sich aber nicht. Es frägt sich einzig und allein darum: Hat die Kirche das Recht, für geheime, im Beichtstuhl geoffenbarte Sünden bei der Verwaltung des Bußsakramentes die öffentliche Kirchenbuße aufzuerlegen? Nehmen wir an, ein Büßer komme mit einer schweren Thatsünde auf dem Herzen, von der aber nur er Kenntnis hat, zum Richterstuhl der Beicht; er bekennt reumütig seine Sünde. Es kann ihm sicher eine schwere Buße auferlegt werden. Darf er aber unter die Zahl der Büßer gestellt werden? Darf man ihm die Kommunion jahrelang verweigern? Darf man ihn unter Verweigerung der Lossprechung zwingen, an der Pforte der Kirche hingeworfen, alle Eintretenden um ihr Gebet anzugehen und sich thatsächlich als irgend einer schweren Sünde schuldig zu bekennen? Weitaus die meisten Theologen antworten mit Nein; dies sei gegen die Gerechtigkeit.

Eine sehr verbreitete Erklärungsweise, die auch Frank[2]) und neuestens Schmitz[3]) verteidigen, ist folgende: Der Sünder beichtet ein geheimes kanonisches Verbrechen; allein der einfache Priester hat für diesen Fall und folglich über diesen Pönitenten

---

[1]) *Hard.* Coll. Conc. II. p. 168. vgl. Syn. v. Antiochien (341), 17. Kan.; Syn. von Chalcedon, 20. Kan.; Syn. v. Hippo (393), 7. Kan. (bei Hefele, C.-G. I. 518; II. 523; II. 56). Ueber die Bedeutung der angeführten Ausdrücke vgl. H. Kellner, Das Buß- und Strafverfahren gegen Kleriker, Trier 1863. S. 58 ff. 79 ff. [2]) A. a. O. S. 346. 754. [3]) Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1883. S. 26 ff.

keine Jurisdiction; deshalb ist derselbe gezwungen, sich vor dem bischöflichen Bußgerichte, das sich diesen Fall reserviert hat, zu stellen. Dort wird ihm die entsprechende öffentliche Buße auferlegt. Auf den ersten Blick empfiehlt sich diese Erklärungsweise, da man in den Reservatfällen der heutigen Bußdisciplin eine Analogie finden kann. Nichtsdestoweniger ist dieselbe unbefriedigend, da sie die Schwierigkeit, statt zu beseitigen, nur von einem Forum zum andern verschiebt. Nehmen wir nämlich die Annahme als bewiesen hin — obgleich sie wohl unbeweisbar ist, da die Quellen des Altertums nur berichten, der Bischof habe die Erteilung der öffentlichen Buße, die Oberaufsicht über die Ausführung derselben und schließlich die feierliche Aussöhnung der Büßer als sein ausschließliches Recht betrachtet — nehmen wir indes die Annahme als bewiesen hin, so sind wir doch in der Lösung unserer Frage um kein Haar weiter gekommen. Denn entweder verwaltet dieses bischöfliche Bußgericht das Sakrament der Buße, oder es ist nur ein menschliches Gericht. Im ersteren Falle darf es für geheime Sünden ebensowenig wie jeder einfache Priester solche Strafen auferlegen, aus denen man auf irgend ein großes Verbrechen schließen kann; denn die Natur des Sakramentes bleibt dieselbe. Was dann den letztern Fall betrifft, so löst er unsere Schwierigkeit nicht, da er sie nicht einmal berührt.

Allein es ist noch ein Mittelding denkbar: Dieses bischöfliche Gericht soll zugleich das forum paenitentiale und das forum ecclesiasticum, zugleich eine göttliche und menschliche Anstalt gewesen sein. Dies ist ein Fundamentalsatz, auf dem der gelehrte Morinus[1]) das Gebäude seiner historischen Untersuchungen über die Verwaltung des Bußsakramentes aufbaut. Alle Sünden, leichte und schwere, geheime und offenkundige, Sünden gegen Gott und den Nächsten seien vor einem und demselben Gerichtshofe abgeurteilt und bestraft worden. Ein und derselbe, sagt Morinus, war Richter in der Beicht und bei dem forum ecclesiae; ein und derselbe verhängte die öffentliche Strafe, mochte er nun in der Beicht oder sonstwie zur Kenntnis derselben gekommen sein. Non enim anxie distinguebant, an in confessione secreta, an extra confessionem eiusmodi peccata cognoscerent, ut iis paenitentiam et reconciliationem con-

[1]) Comment. de Administr. Sacr. paen. l. 1. c 10.

cederent, sive ut nunc loquimur, absolutionem sacramentalem.

Den ersten Beweis liefere das ganze zweite Buch der apostolischen Constitutionen, welches fast nur über die Art und Weise handle, wie der Bischof beim Beurteilen und Bestrafen der Sünden sich benehmen solle. Keine Silbe finde er dort von einer Unterscheidung der Sünden in solche, welche vor dieses Forum gehören, und solche, welche nicht dahin gehören, in solche, welche der kirchlichen Strafgewalt unterworfen sind, und solche, welche es nicht sind. Das 10. Kapitel belehre uns, daß der Bischof, welcher den Sünder unbefugter Weise (temere) schone, selbst schuldbar werde. Im 16. Kapitel heiße es dann: Cum vero delinquentem aliquem videris, acerbe ferens iube eum eici foras. Der Bischof sieht einen sündigen, er soll nicht gleichgiltig zusehen, sondern den Schuldigen hinauswerfen lassen. Die Diakone sollen trauern über den Hinausgeworfenen und ihn beobachten; denn sie sind, wie es anderswo heißt, die Augen des Bischofs. Nachher solle er sich erkundigen, ob derselbe bußfertig sei und seine bußfertige Gesinnung an den Tag lege — an paeniteat — und wenn er der Kirchengemeinschaft würdig befunden wird, soll er zugelassen werden. Castiga eum ieiuniis duarum aut trium aut quinque septimanarum, ut delicti genus et ratio poposcerit, atque ita absolve eum. Das ist der erste Beweis, den Morinus aus den apost. Constitutionen für den Satz anführt: Non anxie distinguebant, an in confessione an extra confessionem eiusmodi peccata cognoscerent, ut iis paenitentiam .. concederent sive .. absolutionem sacramentalem.

Ein zweiter Beweis wird aus folgendem Vorfalle entnommen, den Optatus, Bischof von Milevi, in dem 7. Buche seines Werkes, De schismate Donatistarum adv. Parmenianum, geschr. um das J. 385 [1]), erzählt. Makarius war vom Kaiser nach Afrika geschickt, um dort die donatistischen Streitigkeiten beizulegen, und hatte, so scheint es, bei dieser Gelegenheit einige derselben hinrichten lassen. Optatus verteidigt die zurückhaltende Stellung des Bischofs, der gegen Makarius nicht gerichtlich vorgegangen war. „Angenommen, sagt er, Makarius sei wirklich schuldbar gewesen, was im vorausgehenden Kapitel in

[1]) *Migne*, PP. l. t. 9. p. 1003 sqq.

Abrede gestellt wurde, so konnten wir ihn doch von der Kirche nicht ausschließen (abstinere), weil keine gerichtliche Klage eingebracht wurde — silente accusatore. Denn es steht geschrieben, daß niemand vor dem Verhör verurteilt werden soll, ante cognitam causam. Saget, wer ist der Ankläger und ist nicht vernommen worden? Ihr sagt, Makarius habe seine Schuld eingestanden (confessum esse) — und sei doch nicht verurteilt worden. Daß wir wirklich Richter sind in der Kirche, gesteht ihr gerade dadurch, daß ihr behauptet, wir hätten strengere Richter (severiores) sein sollen." Das Gesagte faßt Optatus dann in die Worte zusammen: Et vos vultis, ut abstineremus, quem non vidimus aliquid mali facientem et qui nullum habuit accusatorem. Man hatte mit andern Worten weder Evidenz der Thatsache, noch juridische Notorietät, ohne die ein richterlicher Spruch nicht erfolgen kann. Allein Optatus fährt fort: Video hoc loco, quid invidia vestra submurmuret. Dicitis enim, non nos latuisse, quod factum est. Fatemur nos audisse, sed peccatum erat, damnare eum, quem nemo est ausus arguere. Die geschwätzige Fama hatte die Sache auch zu den Ohren des Bischofs gebracht, es wäre aber Sünde auf ihr Gerede hin, für dessen Wahrheit niemand einzustehen wagt, jemanden zu verurteilen. Morinus bemerkt hiezu: Ex iis fori ecclesiastici interioris cum exteriore in unum coniunctio dilucide admodum colligitur. Es kann dies aber höchstens aus dem einen Satze gefolgert werden: Dicitis Macarium confessum esse culpam et nostram siluisse sententiam. Allein es ist wohl nicht mehr notwendig, auf die bekannte und so oft wiederholte Thatsache hinzuweisen, daß ein Geständnis vor jedem Richter dieselbe Wirkung hatte, wie der Zeugenbeweis und daß man nicht jedes confiteri gleich mit beichten übersetzen darf. Es wird im Gegenteil jeder, der die Stelle liest, alsogleich die Anschauung gewinnen, in dem ganzen Kapitel sei die Rede von einem eigentlichen, menschlichen Gerichte und keine Silbe von der Beicht[1]).

[1]) Augustinus sieht es ja für einen hohen Grad von Milde an, daß der Tribun Marcellinus das Geständnis nicht durch Folterqualen erzwungen, sondern nur durch Rutenstreiche erzielt habe. Er habe also ein Mittel angewendet, dessen sich auch die Lehrer gegen ihre Schüler, die Eltern gegen die Kinder und oft auch die Bischöfe in ihren Gerichten zu bedienen pflegen (Ep. 133 ad Marcellin). Vgl. Kober, Die körperl. Züchtigung als Strafmittel, Theol. Quartalschrift, 1875, S. 4.

Es wird ferner ein alter Schriftsteller, dessen Quaestiones in utrumque testamentum sich unter den Werken des hl. Augustinus finden, erwähnt. Derselbe sagt in seiner 102. Quaestio: „Novatian erhebt noch eine andere Anklage. Warum, sagt man, geben (die Katholiken) den Leib des Herrn solchen, von denen sie wissen, daß sie Sünder sind? Als ob, antwortet jener Auctor, diejenigen Ankläger sein könnten, die Richter sind. Wenn dieselben aber gerichtlich angeklagt und offenkundig geworden sind (accusati et manifestati), dann kann man ihnen die Kommunion verweigern. Denn welcher Richter übernimmt die Rolle des Anklägers?" Er beruft sich dann auf das Beispiel des Herrn, der Judas nicht von der Kommunion ausgeschlossen habe, obgleich er gar wohl wußte, daß derselbe ein Dieb sei. Diese Handlungsweise des Herrn gegen Judas erklärt er daraus, daß letzterer nicht angeklagt worden sei. Hoc exemplo uti oportet, uti eum abicere (hier: von der Kommunion ausschließen) non liceat qui *publice detectus non fuerit.* Die Sache scheint so klar zu liegen, daß sie einer Erklärung nicht bedarf. Wenn das Beispiel etwas beweist, so beweist es sicher, daß in der alten Kirche nur solche Vergehen mit öffentlicher Buße belegt werden durften, welche entweder durch richterlichen Spruch oder an sich bekannt waren. Der Beichtvater hat das Beispiel unseres Herrn nachzuahmen.

Aber vielleicht sind die folgenden Beweise glücklicher gewählt. Der Bischof Exuperius hatte in Rom angefragt: Cur communicantes viri cum adulteris uxoribus non conveniant, cum contra uxores in consortio adulterorum manere videantur. P. Innocenz I. (401—417) antwortete: Super hoc christiana religio in utroque sexu pari ratione condemnat. Sed viros suos mulieres non facile de adulterio accusant et *non habent latentia peccata vindictam.* Viri autem liberius uxores adulteras apud sacerdotes deferre consueverunt; et ideo mulieribus prodito eorum crimine communio denegatur: virorum autem latente commisso non facile quisquam ex suspicionibus abstinetur; qui utique submovebitur, si eius flagitium detegatur. Cum ergo par causa sit, interdum probatione cessante vindictae ratio conquiescit[1]). Das Verbrechen, um das es sich hier handelt, ist allerdings insofern

---

[1]) Ep. 3 c. 4; ep. 6 (Migne PP. l. t. 20. p. 495. sqq.)

geheim, als der Ehebruch nicht in der Oeffentlichkeit begangen zu werden pflegt. Wenn aber ein solches Verbrechen von einem der Ehegatten zur Anzeige gebracht und bewiesen wird, so daß ein richterliches Urteil erfolgen kann, so hört es auf ein geheimes zu sein. Allein man vergesse nicht den Kernpunkt der Frage. Morinus will beweisen, daß in der alten Kirche das forum internum und das forum externum ein und dasselbe gewesen sei und daß man nicht ängstlich unterschieden habe, wie man zur Kenntnis der schlechten That gekommen sei. Von einem forum internum aber dürfte in den vorliegenden Worten schwerlich eine Spur zu entdecken sein. Wäre nicht vielleicht folgender Schluß mehr berechtigt? Innocenz stellt das Axiom auf: Non habent latentia peccata vindictam; nun aber sind die in der sakramentalen Beicht bekannten Sünden peccata latentia; also können sie mit der in Rede stehenden Strafe — abstinere ist auch hier gleichlautend mit denegare communionem — nicht belegt werden.

Exuperius hatte auch gefragt (c. 1): quid de his observari debeat, quos in diaconii ministeriis aut in officio presbyterii positos incontinentes esse aut fuisse generati filii prodiderunt. Es legt sich die Frage nahe: Warum fügte Exuperius letztern Umstand bei, da es doch zum Wesen der Sünde nichts ausmacht, ob das Dasein der Söhne für die Sünde der Väter zeuge oder nicht? Warum stellt er nicht die Frage allgemein: Was hat mit jenen zu geschehen, die sich in besagter Weise verfehlt haben? Wenn man nicht annehmen will, Exuperius habe in knapp gestellter Anfrage einen vollständig nichtssagenden Satz niedergeschrieben, so muß man schließen, er habe Verhaltungsmaßregeln für das forum externum haben wollen. Der Papst wiederholt in seiner Antwort nur die vom P. Siricius (384—398) schon getroffenen Bestimmungen. Obgleich nun in denselben die Notorietät nicht eigens hervorgehoben ist, läßt sich nach dem Gesagten mutmaßen, daß auch dieser Papst Fälle vor Augen gehabt habe, die in ihren Folgen offenkundig waren[1]).

Auf die Lehre des hl. Augustin werden wir unten zu sprechen kommen.

Nach all dem Gesagten dürfte jene Ansicht einen hohen

[1]) Vgl. ep. 1. c. 13. ad Victricium Rotomagensem (Migne PP. l. t. 20 p. 378); Conc. v. Agde 506. can. 9 bei Hefele, CG. II. S. 652.

Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen, die da sagt, die Kirchenbußen seien vorherrschend von diesem kirchlichen Gerichte auf die durch Geständnis oder Zeugenbeweis oder Evidenz des Thatbestandes vorhandene Notorietät hin verhängt worden. Die Beweise dagegen, womit Morinus die Identität dieses Gerichtshofes mit der sakramentalen Beicht zu zeigen versucht, sind unzureichend. Es würde sich hieraus auch ergeben, was manche Kanonisten[1]) vorauszusetzen scheinen, daß die Bußkanones zunächst für dieses kirchliche Forum aufgestellt seien. Es könnte deshalb nicht auffallend sein, daß sie durchschnittlich nicht unterscheiden zwischen geheimen und öffentlichen Sünden, da eine solche Unterscheidung rein überflüssig wäre. Es soll indes nicht in Abrede gestellt werden, daß dieselben mutatis mutandis auch bei Auferlegung der sakramentalen Genugthuungswerke als Normen befolgt wurden. Wenn die Stelle, welche Burchard von Worms[2]) anführt, richtig ist, so erklärt dieses Verhältnis der hl. Augustin mit den Worten: Si quis incestum occulte commiserit et sacerdoti occulte confessionem egerit, indicetur ei remedium canonicum, quod subire debuisset, si eius facinus publicatum fuisset. Verum quia latet commissum, detur ei a sacerdote consilium, ut saluti animae suae pro occulta sua paenitentia proficiat.

Dieses Resultat, das sich aus der Betrachtung der Natur sowohl des Bußsakramentes als auch des kirchlichen Gerichtshofes ergab, wird durch die Lehre der Väter bestätigt.

---

[1]) Vgl. z. B. *Devoti*, Inst. can. l. III. tit. I. §. 7. Habes hic (Mt. 18, 15. 18) omnia, quae sunt exterioris iudicii propria, accusatorem, reum, iudicem, causae cognitionem, sententiam, coercitionem. Darf man nicht dasselbe von den meisten Bußkanones behaupten?

[2]) Coll. l. 19 c. 36.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Ueber das Zeitalter des Wiener Evangelienpapyrus.

Von Dr. Karl Wessely.

Es bedarf keiner besondern Ausführung, wie wichtig für die richtige Würdigung des von G. Bickell (in dieser Zeitschrift, 1885, S. 498—504; 1886, S. 208—209; in den Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Rainer, I, S. 53—61) besprochenen Fragmentes eine sichere Datierung desselben sein würde. Ich glaube es dem dritten nachchristlichen Jahrhunderte zuweisen zu müssen, wie ich schon in der literarisch-kritischen Beilage der österr. Monatsschrift für den Orient, 1884, S. 172, erklärt habe. Zu diesem Ansatze bestimmte mich die Art der Auffindung, das Format, die Schrift und die paläographischen Eigentümlichkeiten.

Bekanntlich arbeite ich seit längerer Zeit an der Ordnung des griechischen Theiles jenes großartigen Papyrusmaterials, welches durch die Munificenz Sr. k. Hoheit des durchlauchtigsten Erzherzogs Rainer in das österreichische Museum gelangt ist. Neben vollständigen Texten gibt es da viele Fragmente, die jedenfalls in diesem Zustande schon gefunden worden sind, denn die Bruchflächen der einzelnen Stücke erweisen sich nicht als jung, sie tragen vielmehr die graue Farbe, welche das Alter verräth. Vielfach sind mehrere Fragmente dann zusammengeballt, und es erheischt große Vorsicht, solche compact gewordene Massen von einander zu trennen. Dabei läßt sich wiederholt die Wahrnehmnng machen, daß die so im Laufe der Zeit an einander geklebten Schriftstücke gleichalterig sind, was sich ja sehr leicht

erklärt, da die Papyrus aus dem Provinzialarchive des ehemaligen arsinoitischen Verwaltungsbezirkes stammen. Aus einem solchen zusammengeballten Knäuel verschiedenartigster Schriftstücke habe ich das in Rede stehende Fragment herausgelöst; ich erinnere mich noch, dasselbe mehr gegen die Mitte der Lage gefunden zu haben, und zwar mit der Rückseite haftend an der Rückseite des nächsten Stückes. Die ganze Lage bestand aber durchweg aus Papyri der römischen Kaiserzeit, die sämmtlich vor Diocletian geschrieben sind; eines davon, wegen seines größeren Umfanges bemerkenswert, enthält eine Pachturkunde, genau datiert aus der Zeit des Kaisers M. Aurelius Severus Alexander (221—235) mit L (= ἔτους) ε′(=πέμπτου) *αὐτοκράτορος καίσαρος Μάρκου Αὐρηλίου Σεουήρου Ἀλεξάνδρου εὐσεβοῦς εὐτυχοῦς σεβαστοῦ ἀθύρ.*

Dieser äußere Grund für meine Altersbestimmung erhält seine volle Bedeutung erst durch die inneren Gründe; denn man könnte auch annehmen, daß dasselbe noch älter sei als die datierten Stücke der Umgebung und ebenso in das Archiv gelangt wäre, wie eine Menge anderer Reste antiker Buchrollen aus dem 2. und selbst 1. nachchristlichen Jahrhundert; ich bemerke gleich hier, daß ich mich aus paläographischen Gründen eher dagegen entscheide, und daß letztere mich bewegen, das Fragment in das 3. Jahrhundert zu rücken.

Ungemein merkwürdig ist das Format, das viel zu denken gibt. Wir wollen zuerst eine Uebersicht der Ergebnisse der neueren Forschung über das Buchformat vom 2. bis 4. Jahrhundert nach Chr. geben. Anfangs war die Papyrusrolle die Form der Literaturwerke; sie war in Columnen und nur auf einer Seite beschrieben; die Rückseite war dazu nicht bestimmt und auch minder gut präpariert. Aus einer Rolle stammt auch unser Fragment, da es nicht opisthograph ist; die Columnen bestanden aus Zeilen zu etwa 30 Buchstaben, wie denn die Zeilen der Papyrusrollen zwischen 27 und 35 schwanken[1]); dann kam ein Intercolumnium, dann wieder eine Columne u. s. w. — Neben der Papyrusrolle kommt im 2. Jahrh. nach Chr. das Pergamen insoferne zur Verwendung, als es arme Leute, für

[1]) Vergleiche hierüber H. Diels, Abh. der k. preuß. Akademie der Wiss. (phil.-hist. Klasse) 1885: Ueber die Berliner Fragmente der *Ἀθηναίων πολιτεία* des Aristoteles, S. 7.

welche die Papyrusrolle zu kostspielig und, weil nicht gut auf der Rückseite beschreibbar, zu wenig auszunützen war, dann auch die Liebhaber von Liliputeditionen und Raritäten wie des Homerus in nuce, gelegentlich anwendeten, aber eher als Concurrenten der Wachstafel. Bald aber ändern sich die Verhältnisse: Der codex, das Format der gefalteten, auf allen Seiten beschriebenen Pergamentblätter, tritt immer mehr hervor; als Bibelhandschriften hat nicht nur Hieronymus bei seiner Uebersetzungsarbeit codices latini, hebraei, graeci gehabt, sondern schon Constantin ließ für die Kirchen Constantinopels die heilige Schrift in Membrancodices schreiben (Eusebius, Vit. Const. 4, 36—37), und es scheint einesteils die Anlehnung an die hebräische Sitte, welche die altorientalische war, andererseits die Billigkeit dieser Form von früher Zeit her die Membrane zur Herrschaft gebracht zu haben; wer sich selbst eine Abschrift nahm, statt im Buchladen zu kaufen, benutzte in der Regel Membrane. Vgl. F. Blaß, Palaeographie, Buchwesen und Handschriftenkunde, S. 312.

Man wird also aus dem Gesagten folgende Schlüsse zu ziehen haben: Da unser Fragment einer Rolle entnommen ist, so setzt dies voraus, daß es in eine Zeit zu rücken sei, in welcher die Papyrusrolle nicht die Ausnahme, sondern Regel war; wir müssen hier an eine christliche Literatur denken, die in volumina und in einer Auflage von einiger Stärke publiciert wurde. Dies war im 3. Jahrhunderte ab und zu leicht möglich, z. B. unter Severus Alexander. Uebrigens weist eben dieser Umstand darauf hin, daß wir uns nicht das 4. Jahrh. nach Chr. als Entstehungszeit zu denken haben. Ich benutze diese Gelegenheit, um eine Auseinandersetzung über das Format der Papyri zu geben, welche zu Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrh. zur Schriftlegung der Geistesproducte im Volke verwendet wurden; meine Quellen sind dafür die Papyri der Gnostiker, welche wohl bei ihren Schreibereien keine anderen Formate benutzt haben, wie die rechtgläubigen Christen. Ihre Bücher also sind zumeist auf Papyruscodices geschrieben, gefalteten Papyrusbogen, ganz in der Art der mittelalterlichen Pergamenthandschriften. Seltener findet sich die Rolle, aber auf beiden Seiten beschrieben, also z. B. so, daß Columne 1—6 auf der einen Seite, 7—12 auf der Rückseite der Papyrusrolle stehen; ganz selten und vielleicht zufällig bedingt durch die Kürze der

Abhandlung, ist das reine Rollenformat, das aber Zeilen von ganz ungleichmäßiger Größe aufweist. Man sieht, das Codexformat war neben der Rolle in dieser auch sonst an Neuerungen reichen Zeit siegreich aufgetreten.

Wir gehen nunmehr zur Analyse der Schrift über.

Wer zum ersten Male das Fragment sieht, dem fällt sofort die fünfte Zeile in die Augen, welche so aussieht:

ΥΠΕΤ ΚΑΙΕΙΠΑΝΤΕϹΟ

d. h. [*εἰπόντος το*]*ῦ Πέτ*(*ρου*)· *καὶ εἰ πάντες, ο*[*ὐκ ἐγώ*].

Es ist hier *ΠΕΤ* im Gegensatze zum Uebrigen mit Rothschrift geschrieben. Ich glaube nach längeren Untersuchungen diese Schreibart unter zwei Gesichtspunkten behandeln zu können, indem ich einerseits die Abkürzung selbst in Betracht ziehe und andererseits die Frage aufwerfe, warum die Rothschrift angewendet wurde.

Was letztere betrifft, so will ich bemerken, daß ihre Verwendung auf Papyrus mir jetzt nichts auffälliges ist; für die ägyptische Schrift ist sie ja längst bekannt.

Ich bin nämlich in der Lage, einen wertvollen griechischen Papyrus zu signalisieren, ebenfalls der Sammlung des Erzherzog Rainer angehörig, der uns den Anhaltspunkt bietet, den Gebrauch der Rothschrift zu erklären. Er ist, wie ich aus dem Inhalt ersehe, eine von den Copien, welche ein höherer Beamter, in Arsinoe, von den Originalen der Acten eines Processes anfertigen ließ, der im Jahre 124 nach Chr. über die Hinterlassenschaft eines gewissen Origenes geführt wurde; die Copien, durch einen Schreiber von Profession verfertigt, wurden vom Archivar einer Collationierung mit den Originalen unterzogen, die im Archiv aufbewahrt wurden; dabei bediente sich der Revidierende, der mit der peinlichsten, ja fast pedantischen Genauigkeit vorging, der Rothschrift, offenbar um seine authentischen Correcturen von der schwarzen Schrift des Schreibers sich abheben zu lassen. Ich bin überzeugt, daß die Rothschrift in unserem Fragmente eben auf ein solches Collationieren mit dem Originale deutet und so leicht ihre Erklärung findet; denn daß die geschriebenen Rollen behufs Rectificierung des Textes dieser Behandlung regelmäßig unterworfen wurden, ist bekannt und bedarf keines Beweises; so finden sich, um ein Beispiel zu bringen, in den uns erhaltenen Iliasrollen die Correcturen

überall. Und wenn dies von den Profanschriften gilt, so ist es in noch höherem Grade von den christlichen Schriften und überhaupt solchen, die eine religiöse Bedeutung haben, anzunehmen; schon die Schreiber selbst mochten viel sorgfältiger verfahren sein, als dies bei profanen Werken der Fall war, bei denen die Massenproduction das Collationieren mit sich brachte. Ich glaube unter diesen Verhältnissen also annehmen zu sollen, daß der Schreiber, der nach τοῦ einen Eigennamen fand, aus Vorsicht für denselben lieber einen freien Raum ließ, der bei der Revision und Collationierung in der That ausgefüllt wurde; der Raum erwies sich indeß zu klein, da die Schriftzüge *ΠΕΤ* größer ausfielen; und so sah man sich genöthigt, unser *Πέτρον* abzukürzen. Die Art nun, w i e dies geschah, ist für uns von der größten Bedeutung.

Ich bin hier auf ein noch dunkles Kapitel gerathen und muß bei der Skizzierung der Geschichte der Kürzung nach dem neuen Material etwas weiter ausholen. Die älteste Art zu kürzen war jedenfalls das Unterbrechen im Worte, an beliebiger Stelle; Beispiele dafür bieten Inschriften[1]) und alte Papyri (Wiener Studien III 15: Der Wiener Papyrus Nr. 26) z. B.

βορρ = *βορρᾶ*
λυσιμ = *Λυσίμαχος*
υπαρχον = *ὑπαρχόντων*
εγκυ = *ἐγκυκλίου*
ασκλ = *Ἀσκληπιάδης* (alle a. a. O.).

Es ist klar, daß man bald daran dachte, die Abkürzung als solche kenntlich zu machen; dies geschah durch die Veränderung der Lage eines Bestandteiles des in der Abkürzung gebrauchten Wortes (ptolemäische Zeit):

$\alpha\nu\tau\iota\gamma\rho^{\alpha}$ = *ἀντιγραφεύς, ἀντιγραφεῖς, ἀντίγραφον*

$\nu\acute{\varepsilon}^{\omega}$ = *νεώτερος*

$\varepsilon\rho^{\mu}$, $\varepsilon\rho\mu^{\omega}$ = *Ἑρμώνθει*

---

[1]) H a r t e l, Studien über attisches Staatsrecht und Urkundenwesen, S. 41—43, 278; Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1878, XC—XCII; Franz. Elementa epigr. graecae, p. 354.

δεδοκ^{ω} = δεδοκωμένῃ; τεθυρ^{ω} = τεθυρωμένῃ

μ^{ε} = μέρει

τ^{ο} = τόπου; δρ^{ο} = δρόμου; πρ^{ο} = προκειμένης

εγκ^{υ} = ἐγκυκλίου

εων^{η} = ἐωνήσατο

διοσ^{π} = Διοσπόλεως

δ = Διονύσιος

λ^{ι} = λιβός

οικ$^{ι}_{ι}$ = οἰκίας (alle a. a. O.)

Eine andere Art, die Kürzung zu kennzeichnen, war die Verwendung eines eigentlichen Abkürzungszeichens; die Formen desselben und deren Gebrauch ist mannigfaltig; altattische Inschriften bieten (Gardthausen, S. 244):

ΟΙ: = οἰκοῦντι; *ΑΡΧ*: *ΑΡ*: = ἄρχοντος (Franz, p. 355)
ΚΟΛΛ: = Κολλυτεύς; *ΕΡΓ*: = ἔργον (ibid. 357)
ΥΠΕ: = ὑπένερθεν.

Von Dauer ist der Abkürzungsstrich gewesen und dessen in der Cursive entstandene Varietäten, die ebenso mannigfaltig wie ihre Stellungen sind. Ihre Ausbildung erlangen sie aber in der römischen Cursive und beeinflussen dann selbst die Unciale der Inschriften (worauf ich in den Wiener Studien VII S. 77 hingewiesen). Beispiele finden sich in den meisten Papyri; hierzu kommt die Combination mit der obengeschilderten Art. Danach wird man folgende Kürzungen verstehen:

κυ̅ = κύριε Leydener Papyrus W. 2 a 33 (seit dem 4. Jahrh. n. Chr. schrieb man *Κ̅Ε̅*)

κυ̅ = κύριον ib. 16 a 46.

μεταμορφουμεν̅ = μεταμορφούμενος ib. 2 a 26; δαιμονιζομεν̅ = δαιμονιζομένῳ ib. 6 a 30; στρεφομεν̅ = στρεφόμενος ib. 6 a 37.

εχω̅σ̅ = ἔχωσιν ib. 2 a 33; εφανη̅ = ἐφάνησαν ib. 4 a 45.

παν̅ = πάντα ib. 4 a 19, 39.

θαυμ̄ = θαυμασθήσῃ ib. 6 a 40.
βασ̄ = βασιλεῖς ib. 6 a 38; ψυχ̄ = ψυχήν ib. 5 a 29.
διοι̅ = διοικοῦν ib. 16 a 47; υπακου̅ = ὑπακούει ib. 17 a 13; κυριευ̅
= κυριεύεις ib. 17 a 35.
ιατ ϛ = ἰατρός (Lepsius, Monum. VI 76, graec. inscr. 53).

διαγρ.ϛ = διαγραφήν; in ptolemäischer Zeit schrieb man so: διαγρ^{α}
κϛ = καί passim, auch δικϛον Leyd. Papyr. W 5 a (= δίκαιον).
τιβ/ = Τιβέριος.

Es würde uns zu weit führen, diese Combinationen alle zu besprechen, welche die römische Kaiserzeit in der Cursive geschaffen hat. — Ich füge jetzt hinzu, daß ungefähr seit Diocletian die, so von mir genannte, pluralische Kürzung in Hdschr. aufkommt (z. B. νομμϛ = νομισμάτια); dann das Bestreben, die Endung des gekürzten Wortes anzudeuten, daher kürzte man seit jener Zeit z. B. στρεφομένη so ab: στρεφομϛ^{η}; ältere Spuren dieses Bestrebens aus dem 2. bis 3. Jahrh. n. Chr. s. Sitzungsberichte der königl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. (ph.-hist. Classe) 1885, S. 193; Wiener Studien VIII, 121[1]). Eine Folge davon mag die in den kirchlichen Schriften vom 4. Jahrh. ab auftretende Kürzungsart sein, die z. B. in $\overline{ΘC}$ = θεός; $\overline{ΘY}$ = θεοῦ; $\overline{KE}$ = κύριε ꝛc. auftritt; so verstehen wir auch, daß die Abkürzung ΙΗC̄ älter ist als ΙC̄; ισλ ist älter als ιηλ (Ἰσραηλ), vgl. E. Nestle, Septuagintastudien, S. 19, Anm. 20. Noch viel später wird die Tachygraphie herangezogen bei der Bezeichnung der Endungen abgekürzter Wörter.

Und doch paßt, wie man sieht, unsere Abkürzung Π̇ΕΤ̇ in keine dieser vorgeführten Arten.

Trotzdem ist sie, und eben aus diesem Grunde, ein erwünschtes und verläßliches Altersindicium. Es ist nämlich für eine Periode der Gebrauch des Punktes, und zwar nicht als Interpunction allein, ganz charakteristisch gewesen. Zu dieser Erkenntnis bin ich durch das Studium des Leydener Papyrus W und anderer Papyri gekommen, über welche ich in meinen Ephesia Grammata, Wien 1886, eine Uebersicht gab (S. 12). Sie sind copiert aus Originalen, welche etwa zur Zeit Tertullians abgefaßt worden waren (Wiener Studien VIII), und

[1]) Auch Franz, Elementa, z. B. p. 368 μητρο̊π; 370 πρ°.

zeigen so die paläographischen Eigentümlichkeiten des 3. Jahrh. n. Chr. In ihnen erhielt der Punkt außer als Interpunktion[1]) folgende Verwendung:

1) über ι und υ (ähnlich auch ϊ und ϋ)

zu Beginn der Worte: ἰδιον Papyr. Paris. 3100
ἰαθουϊν P. P. 387
ἰσον P. P. 1718
ἰνα P. P. 3179
ἰσδαυγη P. P. 2268

ὐ wie ὑ in ὑψωματι P. P. 1155
ὑπνον P. P. 2488

inmitten des Wortes: αβὑσσοις P. P. 3064

in αι: ἐπαἰτηταριον P. P. 2378
αἰζωον P. P. 1083
αἰτησας P. P. 2174

in οι: μεμνοἰτην P. P. 1027
μοἰ P. P. 2548

in ει: εἰ P. P. 1513. 1514. 1515;

2) wie ein Aspirationszeichen:

ἐν P. P. 66
ἀρσενος P. P. 65 (cf. Becker's Anecdota[2] 693, 20; G. Meyer, Griech. Gramm. 157; Schol. Iliad. A 56; Arcadius 200, 21; Herodian. ed. Lentz II 490, 16);

3) zum Zeichen des Ausfalles von Vocalen:

μετ· εμου P. P. 353
ποτ· ει P. P. 347
τουτ P. P. 841. 2256
δ· P. P. 454. 2150
οφρ· P. P. 2846
τ· P. P. 2148
μηδ· P. P. 451
αλλ· P. P. 376. 379. 1480. 2074;

als Silbentrenner, bei zusammengesetzten Wörtern:

χρυσοχοοὐ P. P. 2104
επαἰτηταριον P. P. 2378
διἠνεκως P. P. 1219
πανθὑπακουστας (wie Interaspiration) P. P. 1869
νυκτασστραπτο . . . P. P. 182;

4) zwischen 2 Punkte eingefaßt stehen:

Zahlen: ημερας ·μα· Papyrus Leyd. W. 9 a 4, cf. Franz p. 375; mystische Namen: ·ψωβωχ· P. Leyd. W. 3 a 26;

---

[1]) Die Verwendung übergesetzter Punkte, um die Tilgung der darunter stehenden Buchstaben anzuzeigen, gehört nicht hierher.

5) als Zeichen von Abkürzungen:

αυτ = *αὐτῶν* P. Leyd. W. 1 a 31
μω̈ῡ· = *Μοΰσέως* P. Leyd. W. 2 a 16
α· = *ἕν* P. Leyd. W. 18 a 31
β· = *δίς* P. Leyd. W. 4 a 42
π̇ π̇ = *πόππυξον* P. P. 578
αλλ· γ̄ = *ἄλλα τρία* P. P. 1106.

So wie *π̇π̇* ist unser *π̇ε̇τ* gekürzt worden. Ich wiederhole nochmals, daß diese Abkürzungsart nur in jene Periode (nämlich das 3. und höchstens den Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr.) zu setzen ist.

In jene Zeit weisen auch die Schriftzüge selbst; allerdings hat diese meine Behauptung gegenwärtig nur subjectiven Wert, da ja bis jetzt eine Bearbeitung der Papyruspaläographie noch nicht erschienen ist, da auch das Material zu der Frage, wie sich die griechische Schrift im Laufe der Jahrhunderte gestaltet, überhaupt vor dem Funde von Elfajjum nicht existierte; ich habe nun, um mir eine Meinung bilden zu können, datierte Stücke zusammengestellt, welche von 83 n. Chr. angefangen in schöner chronologischer Reihe bis ins 8. Jahrh. n. Chr. reichen, und bin im Stande, die Perioden auseinanderzuhalten und auch bei undatierten Stücken eine ungefähre Altersbestimmung vorzunehmen.

Nach den von mir entwickelten Gründen dürfte es also gestattet sein, mit Wahrscheinlichkeit zu vermuthen, daß unser Fragment in das 3. Jahrh. n. Chr. zu setzen ist [1]).

[1]) Untersuchungen, die ich über den Gebrauch des Wortes *ἀλεκτρυών* und *ἀλέκτωρ* in dem mit der biblischen Graecität so verwandten ägyptischen Dialekt geführt habe, brachten mich zu dem Resultat, daß beide Worte völlig gleichwertig waren und, ohne eine Färbung der Rede hervorzubringen, mit einander wechselten. Dann ist *φωνεῖν* überaus häufig und als eine Generalbezeichnung aller Stimmen gebraucht worden.

Bemerkungen zu obiger Abhandlung.

Von G. Bickell.

Die gediegene, an neuen paläographischen Belehrungen so reiche, Abhandlung Dr. Wessely's beschränkt sich zwar formell auf den Nachweis, daß das Wiener Evangelienfragment dem 3. Jahrhundert angehöre, bietet aber genug thatsächliche Anhaltspunkte, um dasselbe noch bestimmter dem Anfange dieses Jahrhunderts zuzuweisen. Auf diese Zeit wird nicht nur, nach Veröffentlichung der Fajjumer griechischen Papyri, der Schriftcharakter führen, sondern schon jetzt die Notiz S. 509—510, wonach bereits gegen Ende des 3. Jahrh. meist Papyruscodices, seltener auf beiden Seiten beschriebene Rollen und fast nie einseitig beschriebene, aber dann mit ungleicher Zeilenlänge, zu Literaturwerken verwendet wurden. Zu demselben Resultate gelangen wir durch die Angabe auf S. 513 über das Alter der Papyri, welche die im Evangelienfragment befolgte Abkürzungsmethode anwenden, sowie durch das Datum der mit letzterem zusammengeballt gefundenen Urkunden, unter welchen sich, wie mir Herr Dr. Wessely im Jahre 1885 mittheilte, nicht nur solche von Severus Alexander, sondern auch von Caracalla und Geta Cäsar befanden.

Gegenüber der Hypothese des Verfaßers über die Rotschreibung des Namens Petrus halte ich an meiner in den „Mittheilungen" ausgesprochenen fest, wonach dadurch einfach die Namen der Interlocutoren hervorgehoben werden sollten. Ebendaselbst habe ich für das Fragment die Ergänzung *προσθείς* statt *ἔφη αὐτῶ* vorgeschlagen; seitdem bin ich durch genaue Beobachtung der Buchstabenreste noch zu dem wichtigen Ergebnisse gelangt, daß nicht *ὡς ἐξῆγον*, sondern *ὡς ἐξ ἔθους* gelesen werden muß (also: nachdem sie der Sitte, dem Ritual, gemäß das Paschamahl gehalten hatten).

Recensionen.

Homiletik als Anweisung, den Armen das Evangelium zu predigen von Alban Stolz. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. Jakob Schmitt, Subregens am Priesterseminar zu St. Peter. Freiburg, Herder. 1885. S. XVI, 303.

Wir haben allen Grund uns zu freuen, daß aus Stolz' Nachlaß die Homiletik zuerst erschienen und nun schon zwei Jahre unter uns ist. Sie ist doch wohl das wichtigste davon, weil am meisten geeignet, dem katholischen Volke den Verlust des Verfassers zu ersetzen. Sie mag, so weit möglich, seine außergewöhnlichen, zum Nutzen des Volkes ihm verliehenen Gaben auch in andere hineinlegen und ähnliche, dort schlummernde, wecken.

Einer „Ausrede" bedarf das Buch eigentlich nicht; doch ist eine solche in der „Einleitung" hinreichend gegeben. Die Ueberzeugung, „daß Gott ihm das Talent gegeben, die christlichen Wahrheiten so zu behandeln, daß das Volk sie gut versteht, sich dafür interessirt und wohl auch guten Eindruck davon bekommt", hat bei Stolz nicht auf Selbsttäuschung beruht, und so mochte er sich mit Grund auch das Geschick zutrauen, die nämliche Gabe andern mittheilen zu können. Eben so richtig ist es auch, daß „die Lehrbücher der Homiletik großentheils zu vornehm sind, als daß die Geistlichen davon eine sichere Anleitung hätten, wie man dem eigentlichen Volke predigen müsse"; „sie leiten mehr an zu einer vornehmen Predigtweise, wie man sie vor dem Volke nicht wohl brauchen kann". Aber man darf diesen Lehrbüchern darum keinen Vorwurf machen, ausgenommen,

sie würden wirklich nur „nebenbei und nicht mit dem gehörigen Nachdruck, auch etwas über Popularität sagen"; daß sie es nicht mit der vom Verfasser gewünschten „Ausführlichkeit" thun können, liegt in der Natur der Sache. Denn da es einmal heißt: Sapientibus et insipientibus debitor sum[1]), so muß die Homiletik auch auf die Vornehmen Rücksicht nehmen, und auf sie zu allererst.

Der sonderbare Spruch „den Gelehrten ist gut predigen" sollte nicht als Grund aufgeführt werden, um gegen Erfahrung und Einsicht zu beweisen, daß die Fähigkeit, den Ungebildeten sich faßlich zu machen, auch ausreiche, die Gebildeten zu fesseln. Viel leichter begreift sich, daß, wer die Weisen befriedigt, für gewöhnlich auch zu den Unmündigen sich wird herablassen können: im Höheren ist das Niedrige irgendwie gegeben, aber nicht umgekehrt.

Es wird gewiß in jeder verständig abgefaßten Homiletik die Popularität stark betont werden; aber es wird diese Betonung neben allen andern, was da auch betont und noch stärker betont werden muß, naturgemäß an Nachdruck wieder verlieren und praktisch die gewünschten und wohl auch zuversichtlich erhofften Früchte so ganz nicht tragen. Damit muß jeder rechnen, der da schreibt oder spricht: was immer er nicht ausführlich behandelt, das mag er im übrigen noch so stark betonen und Lesern, Hörern und Schülern zu eigener Beherzigung empfehlen, sie werden zunächst und zumeist an das sich halten, was ihnen thatsächlich als das wichtigste vorgehalten wird eben dadurch, daß es mit aller Ausführlichkeit behandelt wird.

Alle verständigen Homiletiker heben die Wichtigkeit eigener ascetischer Bildung des Predigers hervor, ja sie stellen das ascetische Moment geradezu als das wichtigste hin; aber den Nagel auf den Kopf getroffen hat unter andern Schleiniger, indem er eine lange Abhandlung darüber an die Spitze seines ausgezeichneten homiletischen Werkes gesetzt hat. Das heißt durch die That zeigen und fühlen lassen, was das Wichtigste ist.

Noch gründlicher faßt Stolz die Sache an bezüglich der Popularität. Er stellt sie nicht bloß an die Spitze, sondern „macht sich den Versuch zur Aufgabe, gleichsam eine Specialhomiletik" der Popularität zu liefern.

Der Geist, der das ganze Werk durchweht, ist schließlich das ausschlaggebende für die Art seiner Wirksamkeit. So trägt zur eminenten Brauchbarkeit der Homiletik Schleinigers im

[1]) Rom. 1, 14.

ascetischen Sinne vielleicht noch mehr als der oben erwähnte Griff bei, daß überhaupt das ganze Buch ein priesterlicher, apostolischer Geist, insbesondere ein sanfter Hauch der Liebe und Salbung durchweht und dem Leser unwillkürlich sich mittheilt. Und so ist nun auch das Stolz'sche Büchlein selbst schon ein Beispiel populärer Darstellung und gewissermaßen gegen den Willen des Verfassers selbst eine populäre Homiletik geworden. Stolz verwahrt sich nämlich stark gegen Rhetorik und schulgerechte Theorie, bringt aber im Verlaufe doch so ziemlich alle Hauptgesetze der Rhetorik in Erinnerung und liefert nicht blos eine Anweisung für Popularität, sondern eine populäre Anweisung für das Predigtamt schlechthin. Populär ist diese Anweisung freilich nicht in dem Sinne, daß sie „für das Volk", oder wie St. sich ausdrückt, „für die Armen" leicht verständlich wäre, denn für diese schreibt man ja überhaupt keine Homiletiken; aber populär ist in dem Büchlein, was an Beispiel und Beleuchtung für das Gesagte beigebracht wird; populär sind dann in gewissem Sinne die Anweisungen, die gegebenen Regeln selbst schon, indem sie nicht blos der Erfahrung unter dem Volke entnommen, sondern auch in Ausdrücken abgefaßt sind, die viel von der Erfahrung mittheilen, der sie abgestreift worden, oder durch geniale Divination blitzartig wecken und zünden und in die Praxis hinüberleuchten; populär endlich darf man es auch nennen, daß diese Homiletik ohne alle Vornehmigkeit und wissenschaftliche Strenge und viel Gelehrsamkeit, kurz ohne den ganzen unpopulären Schulstaub, dafür voll Frische und Wärme und sprudelnder Originalität, schlicht und wahr und ernst, denen sich vorstellt, an die sie geht, den Amtsbrüdern des Verfassers, eine Standesunterweisung über das Predigtamt.

Das gilt schon gleich vom „Eingang, von der Pflicht zu predigen"; das ist klar und kräftig gesprochen, eine kurze Predigt an Prediger.

Dann folgt der Hinweis auf das Urbild der Predigt, Jesus Christus den Herrn und auf das Gebet des Herrn, als in welchem der ganze Inhalt, den die Predigt ihrem Ziele nach haben muß, gegeben ist. Es wird gewarnt vor dem Hauptfeind dieses Zieles im Prediger selbst, der Gefallsucht.

Wir können übrigens dem Verfasser nicht in's einzelne folgen, sondern nur von besonders Hervorragendem Kenntnis nehmen und müssen uns mehr auf das beschränken, was von principiell allgemeinerer Bedeutung ist. Aber gerade bei dieser Beschränkung fühlen wir die Reichhaltigkeit des Büchleins; es würde schwer sein, es zu excerpiren, und ein eigentlicher Auszug kann auch deswegen nicht recht gegeben werden und nie ganz

entsprechen, weil, wie schon angedeutet worden, einer seiner wesentlichen Vorzüge seine Form ist.

Was nun die Person des Predigers angeht, wird ihm zunächst Heiligkeit des Wandels und fortwährende Selbstheiligung dringend an's Herz gelegt. Gleichsam ein Sacrileg begeht der, welcher unheilig an die Verwaltung des Wortes sich wagt, ähnlich dem, der das hl. Abendmahl sündig genießt. Da kann an das Wort Gisbert's erinnert werden, daß hingegen auch die Predigt gleichsam eine Art Sakrament ist, ein sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade, von Christus eingesetzt zu unserer Heiligung, freilich nicht ex opere operato, aber doch mit einer Art moralischer Unfehlbarkeit sie wirkend für alle, die das Wort mit gutem Willen hören, wie armselig es sonst auch behandelt, ja mishandelt werden mag.

Ein Schuß in's Centrum ist, was über die Beliebtheit des Predigers bei seiner Gemeinde gesagt wird. Das Wort des P. Jais:

> Wem fehlt der Seinen Liebe,
> Dem hilft kein Kraut auf Erden —

gilt ganz vorzüglich auch vom Prediger;

> Und um geliebt zu werden,
> Will's noth thun, daß man liebe,

d. h. heilig sei in Werken der Liebe, in Frömmigkeit und Selbstverläugnung und aufopfernder Thätigkeit. Folgen dann diesbezügliche Winke für die Wahlen und ähnliche Gelegenheiten, wo man sich die Liebe der Seinigen leicht verscherzen kann. Es genügt nicht, die Liebe zu üben, sie muß auch liebevoll und klug geübt werden. Namentlich golden ist die Bemerkung, daß man nicht versäume, die Gläubigen, wo es mit Wahrheit geschehen kann, auch zu loben.

Nichts ist doch kläglicher, als die Sucht, über die schlechten Zeiten und gegen die schlechten Christen zu predigen. Die großen Sünder gehen wohl nicht mehr viel in die Predigt, und darum gibt es nicht mehr so viel Gräuelgemälde der Sünde, in denen wir sonst unsern Spiegel erblicken sollten; aber dafür hören wir vielfach von nichts anderm als unserer Lauigkeit und Unvollkommenheit, und für das andere Leben wird uns im günstigsten Falle ein unendlich langes Fegefeuer in Aussicht gestellt. Abgesehen davon, daß Lob die Herzen gewinnt, Tadel sie entfremdet, vergißt man hier, was sonst als das gewöhnlichste psychologische Gesetz anerkannt wird, daß nämlich für sittliches Streben weit mehr erreicht ist mit freudiger Hoffnung und Zuversicht, als mit niederdrückender, den Muth raubender Beschämung. Es sollte darum auch oft vom Himmel

gepredigt werden, und jene Prediger, welche ihre Vorträge mit der Aussicht auf das ewige Leben zu schließen pflegen, verdienen wohl keinen Tadel, vorausgesetzt jedoch, daß es nicht mit gedankenloser Gewohnheit geschehe.

Nachdem St. dem Prediger das Studium überhaupt dringend empfohlen, setzt er im einzelnen auseinander, womit es sich befassen soll, und worin der Prediger seine Ausbildung suchen mag.

Da wird Treffliches gesagt über Schrift und Väter und die Brauchbarkeit der älteren Theologie, und kommt das auch in den spätern Partien des Buches, namentlich in den „Materialien zur Predigt" wieder zur Sprache. Bei dem, was über die Väter gesagt wird, hätte doch auch das charisma doctoratus erwähnt werden sollen; und damit, was Schrift und Väter angeht, die Sache nicht immer unfruchtbar bleibe, gerade für diejenigen, die den Armen predigen, mögen sie an das erinnert sein, was Dr. Hettinger nahe legt[1]), wie ihnen nämlich schon im verständigen, eifrigen Gebrauch von Brevier und Missale eine nicht zu verachtende Vertrautheit mit Schrift und Väter so nahe liege.

Im Feldzug gegen Broschürenthum und Predigtliteratur hat St. ohnehin eine große Heeresfolge, und ist dem guten Kampf nur ein siegreicher Erfolg zu wünschen.

Als eine der nothwendigsten Bildungsquellen für den Prediger bezeichnet St. das eigene Leben: eigenes Leben und eigenes Denken in sich und über sich und über jegliche Erfahrung, die einem zustößt, nicht bloße Fütterung von außen und durch das Buch; nicht ewiges Bedürfnis nach Meister und Regel und ängstliches Sichumsehen nach dem Haltenden und Führenden, sondern endliche Selbständigkeit und Wandeln auf eigenen Füßen.

Zu dem, was St. von der Verwendbarkeit der Naturwissenschaften und dann beispielsweise von der unter dem Mikroskop betrachteten Lilie sagt, sei bemerkt, daß ein gesundes Auge doch auch schon ganz unmittelbar und unbewaffnet viel angenehmer berührt wird vom frischen Leben der Lilie als vom starren, glänzenden Tode des salomonischen Prachtmantels. Ueberhaupt darf die Verwerthbarkeit moderner Naturforschung nicht misverstanden, nicht überschätzt werden. Sie ist ihrer ganzen Manier nach zu sehr Fach- und Gelehrtensache, um populär zu sein. Ihre Resultate sind großartig und verwerth-

[1]) Linzer Quartalschr. 1886. IV.



bar; ihre Methode, ihre Instrumente zc. sind mit der Unpopularität der Schule behaftet wie nur etwas. Dazu kommt, auch wenn sie populär sein will, ein Realismus der Sprache und ein gewisser unheiliger, profaner, wenn nicht ein dem Ziele christlicher Predigt geradezu feindseliger Geist, der sie ganz durchdringt, daß große Kunst dazu gehört, aus dieser Quelle reines Wasser zu schöpfen.

Es mag paradox erscheinen, daß Stolz zum Schluß dieses Kapitels auf das nachdrücklichste Dialektik anempfiehlt. Mit Syllogismen und Distinctionen pflegt man sonst nicht die Herzen zu erwärmen noch zu erheben. Aber der Verfasser hat auch hierin das richtige getroffen. Ja wenn wir streng scholastisch gebildet die Universität oder das Seminar verlassen würden, dann brauchte man uns nicht die Logik als vade mecum mitzugeben; dann müßte man uns vielmehr und allein aufmuntern, endlich frisch mit beiden Füßen in's volle Leben zu treten und mit beiden Händen nach dem zu greifen, was sonst Rhetorik heißt, um dem reichlich aufgehäuften und streng dialektisch eingefaßten Wissensschatze den Ausweg der Begeisterung zu öffnen. Nachdem aber umgekehrt allgemeine literarische Ueberfütterung mit dialektischer Unbildung bei uns so ziemlich gleichen Schritt hält, muß auf Logik bestanden werden, damit nicht journalistische Zungenfertigkeit zügellos sich ausschäume in inhaltsloser Phrase, oder deutsche Gründlichkeit in's Unergründliche sich verbohre.

Im folgenden Abschnitt „von der Vorbereitung auf die einzelne Predigt" wird mit Nachdruck die Wichtigkeit selbst jeder einzelnen Predigt hervorgehoben.

Hält man dazu, was einst der sel. Verfasser in der zweiten Bitte seines „Vater unser" über den nämlichen Gegenstand so eindringlich geschrieben, und liest man hier weiter in's einzelne, wie so herrliches über Perikopen, Feste und Festzeiten gesagt wird, ferner über die Wahl des Predigtgegenstandes rücksichtlich seiner Fruchtbarkeit, rücksichtlich der Bedürfnisse der Gemeinde u. s. w., so kommt einem beim Lesen unwillkürlich eine Art Drang und Eifer, recht nachhaltig und mit ganzer Seele der Predigtsache sich anzunehmen; und da „die Predigt in der Form", wie sie gegenwärtig besteht, nicht die Verkündigung des Wortes schlechthin, sondern nur ihre vorzüglichste Art ist, so wird man mit ihr nicht alles gethan glauben, sondern auch sonst noch lehren und ermahnen, opportune, importune, und auch nach der Rede die Hände nicht in den Schooß legen, sondern das im Worte gethane in ununterbrochener Hirtenthätigkeit weiterführen. Man staunt über den Reichthum und die „Manchfaltigkeit", die hier ausgelegt werden. Wenn St. trotzdem S. 258 mit Recht über die Einförmigkeit der heutigen Predigt klagen muß, so ist der Grund da-

von gewiß nicht in der Sache selbst zu suchen. Die Schuld daran trägt wohl zuvörderst die Schule überhaupt, die Schule in ihrem gegenwärtigen Uebermaß, diese Mutter der Uniform; ein gut Theil davon mag dann der gewöhnlichen Rhetorik und Homiletik insbesondere zukommen. Sie gibt sich doch nur mit Mustern ab und setzt sich überall das Höchste zum Ziel. Da ist nun Gefahr, nicht blos, daß die Predigt zu vornehm, sondern auch, daß sie zu einförmig wird; denn eigentlich praktische Themate werden in Folge dessen vielfach bei Seite gelassen, und was sich glanzvoll behandeln läßt, dessen Menge ist doch nicht gar so reichhaltig und vielgestaltig. Es ist also wieder ein glücklicher Griff des Verfassers, diese Themate der Reihe nach durchzugehen und anzudeuten, wie sie zu behandeln; sie bilden ja die gewöhnliche Predigt, die Glanzrede ist die Ausnahme. An Neuheit und Originalität mag es dann so dem Prediger nicht mehr fehlen, und vor dem „sich auspredigen", das mancher mehr als billig fürchtet und darum so wenig als möglich herauspredigt und seine Gedanken in die dünnsten Fäden spinnt, wird er auch bewahrt bleiben, wenn er sich nur nicht „auslebt", d. h. erschlafft in der hier von St. gezeichneten allseitigen Wachsamkeit und Thätigkeit des eifrigen Seelenhirten. Doch das alles kann nur angedeutet werden, im übrigen gilt für das Stolz'sche Büchlein: Nimm und lies!

Der kühne Satz, welcher nun an die Spitze dessen gestellt wird, was St. über die zweckentsprechende Abhandlung des festgesetzten Redegegenstandes und aufgefundenen Redestoffes bemerken will, „eigene Ueberzeugung und Wärme für den Gegenstand lehren auch die rechte Behandlung von selbst", mag uns den Anlaß bieten auszusprechen, was wir an seinem Buch nebst bereits Bemerktem und nebst dem, was der verdiente Herausgeber richtig stellt, zu tadeln haben.

Abgesehen von manchen Kleinigkeiten und Einzelheiten, die dem Herausgeber entgangen sein mögen oder eben anders scheinen, wird im allgemeinen der Auctorität etwas zu wenig Beachtung zu Theil.

Daher die staunenswerthe Entschlossenheit, mit der sich St. in der Frage von der Eintheilung der Seelenkräfte auf die Seite Kant's stellt, oder mit der er das allgemeine Gesetz, daß in jedem Menschen „das Streben nach positivem Glücklichsein das stärkste ist" (im Grunde genommen ist es das einzige, das ganze Streben des Menschen) „als gewöhnliche Phrase" erklärt; daher auch die fast komisch klingende Anerkennung, die einmal (S. 228) dem Altmeister der Beredsamkeit, Cicero, zu Theil wird, daß er die Sache „im Ganzen richtig" getroffen, oder daß es S. 11 heißt „selbst heidnische Redner", statt allgemein „die heidnischen Redner", denn über den dort behandelten Punkt, daß gefallen nicht Redezweck sei, waren die Meister der antiken Beredsamkeit einig, und braucht man die Beispiele

dafür weder bei Livius noch bei Demosthenes, noch sonst irgendwo lange zu suchen; daher endlich die ausgesprochene Stellungnahme gegen Rhetorik überhaupt.

Es muß diese Feindschaft gegen Rhetorik um so mehr überraschen, als andere menschliche Mittel, wie Dialektik und jegliche Wissenschaft nicht zurückgewiesen werden. St. sagt: „Alle Redekünste wirken nichts in der Kirche, wenn nicht der Inhalt der Rede zu wirken geeignet ist". Ganz wahr; wo aber der Inhalt der Rede zu wirken geeignet ist, da wirken eben die Redekünste auch mit und da wiegen ein paar Tropfen Rhetorik ganze Fässer von Logik und jeglicher Gelehrsamkeit auf, namentlich vor dem Volke. Vielleicht ist der Sinn des Spruches „Gelehrten ist gut predigen" der, daß man ihnen eben nur den Inhalt der christlichen Lehre zu bieten braucht, während dieser Inhalt dem Volke erst noch zurecht gelegt werden muß. Inhalt der Predigt ist die geoffenbarte Wahrheit, diese allein ist geeignet in der Kirche zu wirken, übernatürliches Leben und Streben zu wirken. Diesen Inhalt nun durch das Wort so darzustellen, daß er thatsächlich wirke, ist die Aufgabe des Predigers, und dazu dienen ihm mehr als Dialektik und Naturwissenschaft und ähnliche Mittel die Redekünste, die Kunst, wie man trivial sich ausdrückt „das Seinige zu verkaufen". Ja das ist gerade die Redekunst, die Kunst den Inhalt der Rede für den Zweck der Rede wirksam zu machen; sie ist darum nichts geringeres als die Gesammtheit aller redenden Mittel, ob sie Kunst oder Wissenschaft, Poesie oder Logik heißen, in ihrer kunstgerechten Verwerthung und Anwendung auf das freie Streben des Menschen, um es für den Redezweck zu bestimmen. Allerdings, wo die Rhetorik von ihrem Gegenstand sich ablöst und mit dem bloßen Schein operirt und in leerer, eitler Fertigkeit sich gefällt, da verfällt sie der Hohlheit und Unwahrheit und wirkt schädlich. Aber die Möglichkeit solcher Entartung ist der Rhetorik nicht eigenthümlich, sondern gemein mit allem, wo menschliche Berechnung und freier Wille thätig sind. Freilich St. nimmt eben diese Entartung für die Kunst schlechthin und so mag er in ihr nichts Ersprießliches finden. Das Wort richtig verstanden, müssen wir vielmehr sagen: Nicht zu viel, sondern zu wenig Rhetorik, das ist der Fehler der heutigen Predigt und jeder mangelhaften Predigt überhaupt, und das macht sie unpopulär. Wenn Missionäre, wie St. das stark betont, oft so viel größere Erfolge erzielen als ihre andern Amtsbrüder, so mag einer der Gründe davon auch der sein, daß sie vielfach oratorisch besser geschult und tüchtiger geübt worden sind. Auch die Periode ist so unpopulär wohl nicht, als mit St. noch manche behaupten. Im Gegentheil müssen wir, gestützt auf die Muster und Meister der Beredsamkeit, die Periode geradezu als den eigentlichen rednerischen und darum auch populären Satz betrachten. Nicht als sollte die Rede aus lauter Perioden bestehen, sondern daß sie vor andern Gattungen des Wortes auf dieses Mittel angewiesen ist, Wechsel in die Darstellung zu bringen, den Zuhörer zu regerer geistiger Thätigkeit

zu veranlassen und noch manch andern Zweck zu erreichen. Das mehr oder weniger muß hier wie überall dem richtigen Takt des einzelnen überlassen werden. Auch eine Periode, die im Concepte über eine Seite einnehmen mag, wird vom Zuhörer mit Genuß und Spannung, und was die Hauptsache ist, selbstthätig mitgedacht werden, falls nur ihr Inhalt derartig ist, daß es sich lohnt, seinetwegen solche Umwege zu machen, und er durch solche Umwege für den Redezweck wirklich gewinnt, und wenn nur der Redner selbst sie mit Sicherheit und Leichtigkeit und lebendiger Spannung vor dem Zuhörer wiederdenkt, und nicht todt und mechanisch aus einem Gedächtnisknäuel sie abwickelt. Nichts hingegen wirkt lähmender und einschläfernder als ein Redegericht, das in lauter kleine Sätzchen zerhackt uns vorgelegt wird. Man berufe sich da doch nicht auf die Bibel des alten Testamentes; wer von uns kann denn so Quader an Quader fügen? Einem Alten ja, dem für die Periode ohnehin schon der Schwung fehlt, der vermöge seiner Erfahrung, seines Ernstes, in Folge lebenslanger Bildung wirklich in lauter inhaltschweren Sätzen sprechen kann, mag das ja anstehen; die ganze Würde und Reife ersetzt da, was an Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit naturgemäß mangelt; aber als allgemein giltige Regel kann das nicht aufgestellt werden.

Trotz aller Feindschaft gegen Rhetorik hat St., wie schon angedeutet, eigentlich doch wieder eine Rhetorik geschrieben; und so mußte es wohl kommen, namentlich, da er sich Popularität zum Ziele setzte, denn nichts ist populärer, als Rhetorik; selbst eine schon fehlerhafte Rhetorik pflegt die Menge noch zu bestechen. St. also gestattet uns wie der liberalste Rhetor, „dem Redezweck zu liebe, die Forderungen einer logischen Abtheilung zu umgehen"; er gibt Anweisungen, wie auf Verstand, Gemüth und Willen zu wirken; er behandelt die Auffindung und Anordnung des Predigtstoffes, schärft mit Nachdruck sorgfältige schriftliche Bearbeitung ein, Cultur der Sprache und des Vortrages, d. h. es kommen so ziemlich alle wesentlichen und manche außerwesentlichen Vorschriften der Rhetorik in Erinnerung. Daß er sie nur Winke nennt, ist praktisch nicht von Belang, und wenn er gegen „detaillierte Regeln" sich sträubt, ist er ganz im Rechte. „Je individueller eine Predigt der Natur und den eigenthümlichen Bedürfnissen einer Gemeinde angepaßt ist, desto sicherer wird sie wirken." S. 107. Gewiß; und da sich nun einmal das Individuelle im allgemeinen nicht prädeterminieren läßt, so haben wir in der Homiletik den gleichen Fall wie bei allen praktischen Unterweisungen: man kann treffliche allgemeine Anleitungen geben; aber je mehr in's einzelne hinunter, desto mehr verlieren sie an Verläßlichkeit, und wer solche auch da noch als allgemein giltig hinstellt, wird beengen und irreführen. Für die Praxis gilt das Gesetz fortwährender Bildung und Weiterbildung auf dem Grunde allgemein giltiger Regel, so daß uns die Wirklichkeit und der einzelne Fall gebildet findet, und wir uns nicht erst noch lange besinnen müssen, um auch wirklich gebildet und der Regel gemäß zu handeln und zu sprechen. Bei-

spiele aber und Winke von einer Art mehr oder minder großer Allgemeingiltigkeit auch hiefür kann immerhin die Erfahrung und das divinatorische Talent an die Hand geben. St. hat hier reichlich davon mitgetheilt. Wie treffend z. B. ist die Bemerkung, dass allzu scharfes Betonen der göttlichen Strafgerechtigkeit die Schäflein scheu machen kann, dass sie sich in das Gebüsch des Unglaubens schlagen; wie bezeichnend heißt das Gebet jener, die immer nur um zeitliche Dinge bitten, ein „Bettelgebet", wird das alte Testament „das Bilderbuch des neuen" genannt, vom „Hohlweg der bösen Gewohnheit" gesprochen u. s. w.

Doch wir sind eigentlich noch beim Tadel. Es macht sich die Geringschätzung der Rhetorik schon auch recht störend bemerkbar. So wird gleich anfangs gegen „schöne Predigten" und gegen Rührung zu scharf vorgegangen. Gut und schön sollen sich, wie auch sonst, so namentlich in der Predigt decken; missfallen soll die Predigt selbst nicht, wohl aber mag es eine gute Predigt sein, die bewirkt, dass der Zuhörer sich selbst missfällt.

Der Geberdensprache wird zu wenig Werth beigelegt und die Redefiguren werden gar unmanierlich behandelt. Allerdings, sowohl was Originalität der Sprache, als auch was Figuren betrifft, folge man der Natur; aber man bleibe nicht bei ihr stehen, sondern veredle sie und gewöhne sie in ihrem Gange an alle Ordnung und Bildung, und hat man sich während des Concipierens wie billig ihrem Drang überlassen, so versäume man doch nicht, ihre Erzeugnisse nachträglich zu prüfen und nöthigenfalls zu corrigieren.

Ueber den Schluss der Rede wird des Guten merklich zu viel gesagt. Der mag in der geistlichen Rede recht kurz sein, kürzer als St. will. Es handelt sich da in der Regel ja nicht um eine Wirkung, wie so oft bei der Profanrede, die augenblicklich aus dem Boden wachsen müßte, wenn nicht die ganze Arbeit umsonst gewesen sein soll.

Damit hängt die Bemerkung S. 60 zusammen, daß mit einer allgemeinen Willigkeit beim Zuhörer keine Frucht erzielt ist. Controlieren läßt sich die Frucht einer solchen allgemeinen Willigkeit freilich nicht; aber am Ende ist es doch diese nämliche Willigkeit, welche der Prediger in stillem Wirken jahraus jahrein herzuhalten hat in aller Geduld, und aus welcher die besondern Früchte hervorwachsen. Es ist oft ganz zweckwidrig, wie mancher auf das besondere geht und namentlich keine Predigt schließen kann, ohne dem Zuhörer wieder ein neues Bildchen, einen neuen Pfennig, ein neues Gebetlein aufgenöthigt zu haben. Gerade zum Schluß ist das recht ermüdend und kann die schon erzielte gute Wirkung wieder lähmen. Der Prediger hat doch auch schon viel erreicht, wenn z. B. der Glaube lebendig geweckt worden, wenn ein froher Aufblick nach dem, was oben

ist, geschehen, wenn das Herz zerknirscht worden, wenn es mit Todesfurcht, mit den Schrecken des Gerichts erfüllt worden. Etwas kann auch dem Zuhörer überlassen werden unter dem Einfluß der Gnade Gottes, an dessen Segen namentlich hier alles gelegen, und was so aus seinem Herzen hervorwächst, wird das allernachhaltigste sein. Noch einmal, nicht augenblickliche Wirkung, nicht Wunder der Umwandlung und Bekehrung sind das Ziel der gewöhnlichen Predigt, sondern die ruhige, gleichmäßige, planmäßige Förderung des christlichen Lebens der Gemeinde, sowie der Winzer und Landmann in stiller anhaltender Arbeit seinem Gütchen unter allerlei Mühseligkeit und Armseligkeit für sich und die Seinigen die Frucht des Lebens abringt.

Das schwächste am Stolz'schen Buch ist sein Schluß, gleichsam ein Exempel zur nicht ganz glücklichen Theorie über den Schluß. Des Verfassers Neigung zum Absonderlichen kommt da wiederholt zum Ausbruch und zwingt den Herausgeber, sie zurückzuweisen. Unsäglich berührt der letzte Satz, der Lavatern unmittelbar hinter S. Paulus und den Kirchenvätern aufmarschieren läßt. Es ist das überhaupt ein Fehler des Buches, der mit dem oben schon allgemein gerügten, mit der zu geringen Beachtung der Auctorität verwandt ist, daß es sich zu oft auf Protestanten beruft; namentlich die katholische Homiletik braucht bei denen nicht zu betteln. Weil St. das gethan, darum ist wohl auch die Angabe der Beispiele und Muster für populäre Schreibweise aus neuerer Zeit so kläglich ausgefallen, daß man sich fast unwillkürlich frägt: hat also nicht etwa der Verfasser selbst ein falsches Ideal der Popularität vor Augen? Die vorliegende Schrift gibt auf diese Frage theoretisch sowohl als praktisch eine beruhigende Antwort. Stolz hat für sich der Beispiele wohl überhaupt nicht viel bedurft, und wenn wirklich so wenig der Beispiele sollten gefunden werden können (in Brischar's „Deutsche Kanzelredner" würde man vielleicht nicht umsonst suchen), so mögen vorläufig Stolzens eigene mannigfaltigen Schriften ausreichen, bis der von ihm ausgestreute Same reichere Frucht trägt.

Innsbruck. Peter Guglberger S. J.

Institutiones philosophiae moralis auctore *Augusto Ferretti* S. J. in pontificia universitate Gregoriana philosophiae professore. Vol. I. Romae typis Marii Armanni. 1887, p. XIV, 486. 8°.

Ethik und Naturrecht von Dr. Constantin Gutberlet. Münster, Theissing. 1883. S. XII, 177. 8°.

1. Es ist ein unverkennbares Zeichen der eifrigen Pflege, welche den philosophischen Studien in der gegenwärtigen Zeit

zu Theil wird, daß in verschiedenen Ländern und Sprachen noch immer neue Lehrbücher, sei es der Gesammtphilosophie, sei es einzelner Zweige derselben herausgegeben werden. Der Professor der Philosophie an der Gregorianischen Universität in Rom, A. Ferretti, beginnt mit dem hier angezeigten Bande ein Lehrbuch der Moralphilosophie zu veröffentlichen. Das ganze Werk ist auf drei Bände berechnet. Der erste eben erschienene behandelt die allgemeinen Principien der Moralphilosophie; der zweite, der noch im Laufe dieses Jahres erwartet wird, soll die Anwendung der allgemeinen Principien auf die verschiedenen Lagen und Verhältnisse des menschlichen Lebens enthalten; der dritte endlich wird eine Geschichte der Moralphilosophie und eine Kritik der verschiedenen moralphilosophischen Systeme und Lehren bringen. Aus diesem Plane erklärt es sich, daß im ersten jetzt vorliegenden Theile die historische Seite der erörterten Lehrsätze gar nicht berücksichtiget wird. Ferretti hat die logisch fehlerhafte und Mißverständnissen zugängliche Eintheilung der praktischen Philosophie, die seit Kant allgemein im Gebrauche war, verlassen und theilt die gesammte Moralphilosophie in einen allgemeinen und besonderen Theil (der auch das Naturrecht umfassen wird), wie P. Meyer in seinen vortrefflichen Institutiones juris naturalis das gesammte Naturrecht in einen allgemeinen und besonderen Theil zerlegt; mit dem Unterschiede jedoch, daß P. Meyer die allgemeinen sowohl ethischen als auch juridischen Principien im ersten Theile behandelt, während Ferretti im vorliegenden Bande blos die ethischen Principien bespricht.

Was nun den Inhalt dieses Bandes betrifft, so hält sich Ferretti in den Lehrsätzen, die er vorträgt, streng auf dem von den Scholastikern schon längst betretenen Wege. In sechs Abschnitten werden der Reihe nach erörtert: das letzte Ziel des menschlichen Lebens nach seiner doppelten Seite als Verherrlichung Gottes und als Glückseligkeit der Geschöpfe, die menschlichen Handlungen und deren Sittlichkeit als Material- und Formalobject, Gesetz und Gewissen als doppelte Norm der menschlichen Handlungen, endlich die Leidenschaften und Tugenden als Hindernisse und Hülfsmittel des sittlichen Lebens. Das Ganze liest sich recht leicht und angenehm, denn bei durchaus correcter Doctrin ist die Darstellung außerordentlich glatt und klar, die Bestimmung der Begriffe genau und scharf und die Beweisführung durchsichtig und schlagend; im Citieren jedoch verschiedener Auctoren besonders der Ethiker aus alter und neuer Zeit, die mit anderen Worten alle dasselbe wieder sagen, was der Verfasser selbst schon gesagt hat, ist ein Uebriges geschehen.

An manchen Stellen nimmt Ferretti's Lehrbuch schon die behäbige Breite eines Lesebuches an.

Es ist ein Mangel dieses Lehrbuches, welches sonst so manche Vorzüge in sich vereinigt, daß es auf die neuere Philosophie zu wenig Rücksicht nimmt. Am meisten macht dieser Mangel in dem Abschnitte von der Norm der Sittlichkeit sich geltend. In einer Zeit, in der man, um die Sittlichkeit und das Sittengesetz zu verdrängen, die abenteuerlichsten Normalprincipien gesucht und aufgestellt hat, welche die nichtchristliche Philosophie jedem sittlichen Gefühle zum Hohn noch immer hochhält, verdient gerade dieses Capitel eine besondere Aufmerksamkeit und eine sorgfältige Behandlung, nicht blos in Darlegung der Wahrheit, sondern auch in Widerlegung des vielgestaltigen und hier wie nirgends verderblichen Irrthums.

Als Princip der Sittlichkeit bezeichnet Ferretti mit der großen Mehrzahl der christlichen Ethiker die „Naturordnung" (ordo naturalis) oder die vernünftige Natur. Die christlichen Moralphilosophen kommen jetzt in der Bestimmung des Moralitätsprincips der Sache nach so ziemlich überein, wenn sie auch im Ausdrucke sich von einander unterscheiden. Es wird aber auffallen, daß Ferretti da, wo er das Wesen der Sittlichkeit bestimmt, die Lehre vorträgt, die Sittlichkeit des menschlichen Willensactes bestehe ihrem Wesen nach in der Beziehung (der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung) desselben zur „Naturordnung"; und da, wo er vom Gesetze handelt, dem menschlichen Willensacte in Folge seiner Beziehung zur „Naturordnung" noch keine wahre und eigentliche Sittlichkeit zuschreibt, sondern diese von der Beziehung zum Gesetze abhängig macht. Daß die Beziehung zum Naturgesetze die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen vervollkommnet und vollendet, ist gewiß wahr, daß sie die Sittlichkeit aber erst setzt, so zwar, daß vor der Beziehung der menschlichen Handlung zum Naturgesetze wahre und eigentliche Sittlichkeit nur materiell, dem Grunde nach, da ist, das scheint mit der aufgestellten Lehre vom Princip der Sittlichkeit nicht zu harmonieren.

In diesem Falle müßte man die Sittlichkeit mit Gutberlet als die „Beziehung der menschlichen Handlungen zum Sittengesetze" definieren. Die Consequenz würde das fordern, aber richtig wäre diese Lehre nicht. Das Gesetz bildet allerdings eine Norm der menschlichen Handlungen; es ist aber nicht die Norm, welche den menschlichen Handlungen erst wahre Sittlichkeit verleiht, es setzt diese (in so weit vom natürlichen Sittengesetze die Rede ist) vielmehr voraus und vervollkommnet und vollendet sie.

Den sittlich guten Handlungen stehen nämlich die physisch guten parallel zur Seite. Wie nun das Wirken der Naturdinge physisch gut (zweckmäßig) ist durch seine Uebereinstimmung mit der physischen Ordnung[1]), so ist das freie menschliche Thun ethisch gut (zweckmäßig) durch seine Uebereinstimmung mit der sittlichen Ordnung; und wie das physisch gute, zweckmäßige Wirken der Naturdinge durch seine Uebereinstimmung mit dem Naturgesetze auch noch gesetzmäßig wird, ebenso wird das ethisch gute und zweckmäßige Handeln der Menschen durch seine Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze überdies noch (gesetzmäßig) tugendhaft.

Uebrigens kann Ferretti's Handbuch zum ersten Studium der praktischen Philosophie, heiße man sie nun Ethik oder Naturrecht, empfohlen werden wie kaum ein zweites. Außer den sonstigen Vorzügen machen es namentlich die klare und gefällige Darstellung und das weise Maßhalten im Herbeiziehen fern liegender Ideen in hohem Grade geeignet, den Anfänger in die grundlegenden Kenntnisse dieses Zweiges der Philosophie einzuführen. Aus diesem Grunde muß man ein recht baldiges Erscheinen der folgenden Bände dringend wünschen.

2. Mit diesem Bändchen hat Gutberlet sein recht brauchbares „Lehrbuch der Philosophie", welches er im Jahre 1878 mit der Theodicee herauszugeben begonnen, zum Abschluß gebracht. Es theilt mit den übrigen Bänden den schon allerwärts anerkannten Vorzug der Klarheit und Gründlichkeit, ganz besonders aber den Vorzug, daß es stete Rücksicht nimmt auf die neuere Philosophie. So haben denn Fragen, welche in jüngster Zeit viel besprochen und bestritten werden, wie z. B. die Norm der Sittlichkeit, das Eigenthumsrecht u. a. eine besonders genaue und eingehende Behandlnng erfahren. Es darf indeß nicht verschwiegen werden, daß Gutberlets „Ethik und Naturrecht" in einzelnen Theilen zu größerer Vollendung gebracht werden kann.

Gleich am Titelblatt sind Ethik und Naturrecht als zwei coordinierte Theile der praktischen Philosophie neben einander hingestellt und im Buche als solche behandelt worden. Sollte es nicht gerathen sein, aus der christlichen Philosophie und

---

[1]) Der Ausdruck „Naturordnung", welchen Ferretti zur Bezeichnung des Moralitätsprincips gewählt hat, ist weniger zutreffend. Denn faßt man ihn generisch, so begreift er beide Ordnungen in sich, die physische und die ethische, und faßt man ihn specifisch, so ist nicht die „Naturordnung", sondern die Vernunftordnung das Princip der Moralität.



namentlich aus der Psychologie und Moralphilosophie auch die letzten Ueberbleibsel des irrigen und verwirrenden Kantianismus vollständig hinwegzufegen?

Dem Buche sind fünf Seiten unter dem Titel: „Des Menschen Glückseligkeit findet sich allein in Gott" ohne jeglichen inneren Zusammenhang mit dem Ganzen vorgedruckt. Die Scheidung dieses Abschnittes von der Ethik ist so scharf ausgeprägt, daß selbst der allgemeine Titel „Ethik" erst auf diesen Abschnitt folgt. Daß der Verfasser diesen Lehrsatz nur äußerlich an die Ethik hingeklebt und nicht in inneren systematischen Zusammenhang gebracht hat, ist um so auffallender, als das letzte Ziel des menschlichen Lebens das höchste Material- und Formalprincip der Ethik ausmacht.

Denn wie man als höchstes Materialprincip gewöhnlich den Satz aufstellt: Thue das Gute und meide das Böse, so könnte man ebenso gut diesen Satz an die Stelle setzen: Strebe nach dem letzten Ziele des menschlichen Lebens. Und dasjenige, was den menschlichen Handlungen sittliches Wesen und sittlichen Werth verleiht, ist, wie G. zu wiederholten malen sehr gut ausführt, ihre Beziehung auf Gott als das letzte Ziel des menschlichen Lebens. Wenn darum im Systeme der Philosophie irgendwo der geeignete Ort ist, die Frage nach dem letzten Ziele des menschlichen Lebens, nicht blos nach ihrer untergeordneten eudämonologischen, sondern ganz besonders nach ihrer ersten und übergeordneten ontologischen Seite zu behandeln, so ist es die Ethik.

In Bezug auf den Inhalt hält sich auch G. im Großen und Ganzen an die bewährten Lehren der Alten; an dem althergebrachten Satze jedoch: „In Bezug auf die eigene Glückseligkeit ist der menschliche Wille nicht frei", übt er eine sonderbare Kritik.

Die Alten unterschieden nämlich den angebornen Glückseligkeitstrieb von jenen Willensacten, mit welchen der Mensch seine eigene Glückseligkeit verlangt, und lehrten von diesen: so oft man sich den Zustand vollkommenen Glückes im Gedanken vorhält, stehe es dem Willen zwar frei, sich demselben gegenüber zu bethätigen, oder der Bethätigung sich zu enthalten; wenn er sich aber äußert, so kann die Aeußerung des Willens nur ein Act der Liebe und des Verlangens, aber keineswegs ein Act des Hasses und Abscheues sein; mit anderen Worten: seinem Glücke gegenüber ist der Mensch frei quoad exercitium actus, er ist aber nicht frei quoad specificationem actus. Nach G. möchte man nun meinen, es könne in Bezug auf die Glückseligkeit im allgemeinen gar keinen mit Ueberlegung gesetzten Willensact, sondern nur einen „unüberlegten Wunsch" geben. Indeß ist dieser Lehrsatz der Alten, den sie aus dem unmittelbaren Bewußtsein geschöpft haben, so wahr und wichtig, daß (von Anderem ab-

geschehen) aus dem naturnothwendigen und bewußten Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit, wenn nicht der einzige, so doch der triftigste Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele gezogen wird. Ist das alles richtig, dann müßte was S. 18 und 19 von der Eintheilung der Willensacte gesagt wird, dementsprechend modificiert werden.

In Bezug auf Eintheilung und Anordnung des Stoffes hat sich G. vom Hergebrachten abzugehen erlaubt; ob zum Vortheile der Sache, kann man bezweifeln. Von der kargen, außer allem Zusammenhange mit dem Ganzen stehenden Behandlung des höchsten Zweckes des menschlichen Lebens war eben die Rede; wenn dann die allgemeine Ethik blos zwei Capitel enthält, von „den menschlichen Handlungen" und von „der höchsten Norm der Sittlichkeit" (nach G. das Sittengesetz), und die ganze Lehre vom Gewissen bei der Erkenntniß der Moralität auf nicht ganz einer Seite (54) abgethan wird: so ist die hohe Wichtigkeit des Gewissens für das sittliche Leben doch nicht nach Gebühr gewürdiget. Auch bei der Auswahl jener Lehrsätze, welchen eine mehr eingehende Behandlung zu Theil wurde, war G. nicht immer glücklich. Wenn z. B. mit verhältnißmäßig großer Weitläufigkeit die Frage erörtert wird, ob die im Buche aufgestellte Definition der Gesellschaft auf das „himmlische Jerusalem" angewendet werden könne, so läßt sich die Ausführlichkeit rechtfertigen, weil dadurch ein tieferer Einblick in das Wesen der menschlichen Gesellschaft gewonnen wird; wäre es aber nicht besser gewesen, anstatt der eingehenden Rechtfertigung der Monogamie und Widerlegung der Polygamie S. 150 ff. den Staatszweck zu erörtern und den Umfang der Staatsgewalt in etwa zu bestimmen? Jedenfalls wäre die häßliche „Crudität" Kant'scher Speculation S. 152 besser ganz unterdrückt worden.

Die Darstellung und namentlich die Beweisführung ist im Ganzen klar, gründlich, überzeugend. Was über den Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft, beziehungsweise der socialen Auctorität gesagt ist, wird indeß weniger befriedigen. Die s. g. Naturstandstheorien sind zwar vortrefflich dargestellt und widerlegt, aber die Theorie der älteren Philosophen vom mittelbaren Ursprung der Staatsgewalt ist weder richtig wiedergegeben, noch genügend zurückgewiesen.

Vor allem sollte bei Darstellung dieser Theorie das Wort Volkssouveränität vermieden werden, weil es seit der Verbreitung der Naturstandstheorien gewöhnlich in einem Sinne gebraucht wird, welcher den mittelalterlichen Philosophen fern lag. Dann waren nicht die zwei S. 160 angegebenen die Gründe, welche

die mittelalterlichen Gelehrten zur Annahme ihrer Theorie bestimmten. Der erste Grund: „die Regierungsgewalt hat das Wohl des Volkes, nicht aber das des Regenten zum Zwecke, letzterer ist also blos Diener des Volkes" beweist freilich nichts; ist aber, so viel ich weiß, von ihnen zu diesem Zwecke auch gar nicht gebraucht worden. Den anderen Grund: „die Volksangehörigen sind alle unabhängig, und es ist kein Grund, daß vielmehr dieser als jener über sie herrsche", haben sie allerdings herangezogen, aber in anderer Weise ausgebeutet.

Wenn die bei einer neuen Auflage zur Berücksichtigung empfohlenen Desiderien viele zu sein scheinen, so möge man es mit dem Wunsche entschuldigen, daß Gutberlet's Lehrbuch der Philosophie möglichst weite Verbreitung finden möge. Unter den in deutscher Sprache erschienenen Lehrbüchern scheint es dasjenige zu sein, welches neben Stöckl zum Studium der Philosophie sich am besten eignet und den Bedürfnissen der Gegenwart am vollsten entspricht.

Hieronymus Noldin S. J.

Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus von Dr. Franz von Wegele. Auf Veranlassung Sr. Majestät des Königs von Bayern herausgegeben durch die historische Commission bei der K. Akademie der Wissenschaften. (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland 20. Bd.) München, Oldenbourg. 1885. X u. 1094 S. 8°. 14 M.

Die Absicht des Verfassers war, „in erster Linie, den Gebildeten der Nation deutlich zu machen, was auf diesem Gebiete (der Historiographie) bei uns seit nahezu vier Jahrhunderten geleistet wurde, und eine lebhaftere Theilnahme für diesen Zweig unserer Literatur zu erwecken." Ganz besonders eingehend behandelt Wegele die Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts, und hier hat er „eine annähernde Vollständigkeit in der Vorführung der einzelnen Autoren und ihrer Schriften angestrebt." Der ganze Stoff ist eingetheilt in fünf Bücher: 1) Das Zeitalter des Humanismus und der Reformation. 2) Das Zeitalter der Gegenreformation und des Stillstandes. 3) Das polyhistorische Zeitalter: Vom Ausgange des großen deutschen Krieges bis auf Friedrich den Großen. 4) Die deutsche Geschichtsschreibung im Zeitalter der klassischen Nationalliteratur: Von Friedrich d. Gr. bis zu den Freiheitskriegen. 5) Die Begründung der deutschen Geschichtswissenschaft: Von den Freiheitskriegen bis zur Gegenwart. In den einzelnen

Büchern geht der Verfasser von dem allgemeinen auf das besondere über, so daß die Landesgeschichte zuletzt behandelt wird; hieran reiht sich im vierten Buch noch ein Capitel über alte Geschichte. Von Persönlichkeiten, denen eine größere Berücksichtigung geschenkt wurde, seien genannt: Trithemius S. 67—84; Aventin S. 261—277; Sleidan S. 220—227, S. 232—237; Pufendorf S. 499—523, S. 535—539; Leibniz S. 619—638. S. 640—662; Mascou S. 662—678; Schlözer S. 766—772, S. 789—802; Joh. v. Müller S. 806—848; Spittler S. 872—886; Niebuhr S. 995—1009; Ranke S. 1041—1055.

Der Versuch einer ersten umfassenden Geschichte der deutschen Historiographie oder, wenn man will, der Historiographie in Deutschland ist mit Freude zu begrüßen; über die Verdienstlichkeit und Nützlichkeit einer solchen Geschichte kann kein Zweifel obwalten. Freilich würde die Verdienstlichkeit dieses Werkes in dem Maße steigen, je mehr der Verfasser außer umfassender Geschichtskenntniß und ausdauerndem Sammelfleiß auch jene Unbefangenheit des Geistes, jene echt historische Objectivität mitbrächte, die ihn befähigten, allen Theilen gerecht zu werden und unbeeinflußt von politischen oder confessionellen Sympathien und Antipathien jedem Verdienste, auf welcher Seite es sich finde, seine Krone, jedem Mißverdienst nach dem strengen Maß der Gerechtigkeit seine Kennzeichnung zu geben. Daß nun diese Unbefangenheit dem Verfasser nicht in dem nothwendigen Grade nachgerühmt werden kann, läßt schon ein Blick auf das oben gegebene Zahlenverhältniß erkennen, denn wenn wir von dem vorreformatorischen Trithemius und allenfalls noch von Aventin absehen, sind alle, denen eine besonders hervorragende Besprechung zu Theil wurde, Protestanten, während die Seitenzahl, deren sich katholische Historiker zu erfreuen haben, nur zweimal, bei Tschudi und J. G. von Eckhart, auf je 8—10 Seiten steigt.

Uebrigens gibt der Verfasser seine einseitige Auffassung mehr als genügend zu erkennen. Von der Reformation sprechend ruft er aus: „Wer, der für unser Volk ein Herz hat und den schreienden Thatsachen gegenüber sich die Augen nicht absichtlich verschließt, mag eine Zeit schmähen, der notorisch die besten Geister der Nation zujubelten und in welcher diese das von sich stieß, was hemmend und lähmend im Verlaufe der letzten Jahrhunderte sich bei ihr abgelagert hatte? . . Das Eine erscheint uns bei unbefangener Betrachtung unanfechtbar, eine Umgestaltung, eine Erneuerung nach allen Seiten unseres öffentlichen und speciell des kirchlich-religiösen Lebens war unvermeidlich, wenn unserer Nation ihre Zukunft gerettet werden

sollte. Gerade die denkenden Anhänger der alten Kirche sollten niemals in Abrede stellen, was sie recht gut wissen, daß ohne eine Erneuerung eben diese der höchsten Gefahr ausgesetzt war" (S. 180). So lange der Herr Verfasser nicht nachweist, daß die wirklich „hemmenden und lähmenden Ablagerungen" die Glaubenseinheit und die Lehre der katholischen Kirche waren, daß ferner eine sittliche Erneuerung nur durch gewaltsame Zerreißung der Einheit möglich war, daß endlich die Zukunft unseres Volkes, das doch auch zur Zeit der Glaubenseinheit unter einem Karl dem Großen, oder Otto dem Großen eine glänzende Stelle ruhmvoll behauptete, erst durch den Abfall gerettet worden, so lange sind seine Behauptungen eben nur Behauptungen. Dr. Wegele meint sogar, daß gerade sein Gesichtspunkt es ihm gestatten wird, „jedem Verdienste sein Recht widerfahren zu lassen und gegen den Vorschreitenden so gut als den Zurückbleibenden Billigkeit zu üben". Ohne uns hier auf die Prüfung der Ansicht einzulassen, als sei der protestantische Standpunkt besonders geeignet, auch katholische Verdienste nach Gebühr zu würdigen (wir wollen statt dessen nur auf den Aufsatz über den christlichen Begriff der Geschichte im zweiten Bande von Möhlers gesammelten Schriften hinweisen), gestehen wir, daß wir kein Recht haben, an dem redlichen Willen des Verfassers, auch gegen „die Zurückbleibenden" billig zu sein, zu zweifeln; ob aber Ausführung und Vorsatz stets gleichen Schritt gehalten, mögen in etwa die folgenden Bemerkungen zeigen.

Der Verfasser hat für die „Vorschreitenden", wenn es noth thut, eine Reihe artiger Redensarten oder Entschuldigungen; katholische Historiker sind in dieser Beziehung weniger glücklich, ja müssen nicht selten das gerade Gegentheil an sich erfahren. Daß Sleidan im reichsfeindlichen Sinne als Agent in Frankreich thätig war, wird z. B. so ausgedrückt: „Dahin war es gekommen, daß der Bund, um seine gute Sache von der drohenden Vergewaltigung durch die kaiserlich-spanische Politik zu verhindern, sich in die peinliche Nothwendigkeit versetzt sah, die dargebotene Hand einer so zweideutigen Politik, wie die französische war, nicht zu verschmähen. Sleidan war ein warmer Anhänger der Reformation, und der Wunsch, für sie in Frankreich zu arbeiten, war es, der ihn in die Nähe des Cardinals de Bellay, der damals auch die französische Politik mit influierte, geführt hatte. Es galt zunächst eine Verständigung der Schmalkaldener mit dem Kaiser zu verhüten" (S. 223). Nach großem Lobe Sleidan's folgt die Einschränkung: „Gerne geben wir im übrigen zu, daß trotz des aufrichtigen Bestrebens Sleidans,

unparteiisch zu sein, der protestantische Standpunkt aus seinem Geschichtswerke nicht hinweggeleugnet werden kann. Unschwer ist es zu erkennen, welcher Partei seine Sympathien gehören, und nicht zu leugnen, daß die Sache des schmalkaldischen Bundes auch die seinige ist, daß er für die beiden Bundeshäupter wärmer fühlt als für den Kaiser. Es ist darum keineswegs unsere Meinung, Sleidan die unbedingte Unparteilichkeit zu vindicieren, und stellen wir zugleich nicht in Abrede, daß er in ein paar Fällen sich zu gelinde ausdrückt oder übergeht, was er besser zur Sprache gebracht hätte. Dieses alles aber vermag den großen Eindruck, den sein Geschichtswerk macht, nicht zu beeinträchtigen und den Wert desselben nicht in Frage zu stellen. Bei manchem einzelnen Irrtum bleibt er im ganzen zuverlässig" (S. 235). Dann folgen wieder große Lobsprüche auf sein „monumentales urkundliches, actenmäßiges Geschichtswerk". Daß Sleidan im Solde des französischen Königs stand, daß nichts in seinem Werke ohne Einwilligung der Schmalkaldener veröffentlicht werden durfte, findet sich bei Wegele kaum angedeutet.

In vielfachem Gegensatze zu Sleidan steht Cochläus. Auf den anderthalb Seiten, die ihm gewidmet sind, wird nicht viel anziehendes und rühmliches von ihm berichtet: „Seine Commentare über Luther's Leben und Schriften weisen ihm in der Reihe deutscher Geschichtschreiber keinen oder doch keinen rühmlichen Platz ein . . Cochläus überschreitet das erlaubte Maß der subjectiven Auffassung in unbilligem Grade und entwirft auf dem Grunde leidenschaftlichen Hasses gegen den Urheber der Reformation ein so vollendetes Zerrbild, daß man es nur als heißblütige Parteischrift und geschichtliches Pamphlet gelten lassen kann, aus welchem man allerdings nebenher einiges Wissenswürdige erfährt" (S. 229). Ich möchte auch nicht für jedes Factum einstehen, welches Cochläus berichtet; er selbst fügt ja zuweilen seinen Berichten ein ut vulgo dicitur oder Multorum itaque est opinio bei, wie z. B. gleich auf den ersten Seiten, aber das Urtheil Wegele's beweist schlagend, daß eben sein Standpunkt ihn verhindert, einem Manne wie Cochläus gerecht zu werden. Cochläus stand anfangs auf Seite Luther's, solange es sich ihm um Kampf gegen Mißbräuche zu handeln schien, aber eifriges Streben nach Wahrheit ließ ihn wie seinen Freund Pirkheimer erkennen, welches Verderben die Zerreißung der Glaubenseinheit für Deutschland mit sich bringe und theils schon gebracht hatte. Die Devise seines späteren Lebens spricht Cochläus in einem Briefe vom 27. März 1530 an Pirkheimer aus: „Aber wenn ich bis jetzt selbst das Leben um des katho-

lischen Glaubens willen gering geachtet habe, so kann ich sicherlich die Studien nicht höher achten, als das Leben. Ich setze also alles der Vertheidigung des Glaubens gegen die Häretiker nach".[1]) Ja als Häretiker, als eidbrüchigen Mönch faßt Cochläus Luther auf, durch dessen „aufrührerische und irrthümliche Schriften soviele ausgezeichnete, hoffnungsvolle Geister, soviele gelehrte, beredte und herrlich begabte junge Männer in Deutschland hineingerissen wurden in Schmach, Gefahr und ewiges Verderben" (S. 117). Ist der Standpunkt des Humanisten der richtige? Er theilte ihn wenigstens mit allen denen, die dem Glauben ihrer Väter nicht untreu werden wollten. Wird aber dieser Standpunkt in Folge aprioristischer Voraussetzungen einfachhin verworfen, dann ist auch das Buch von Cochläus gerichtet.

Die übrigen zahlreichen historischen Arbeiten des Cochläus sind bei Wegele nicht erwähnt mit Ausnahme der Historia Hussitarum, „die jedoch wie seine Geschichte Luthers viel zu leidenschaftlich gehalten ist" (S. 327).

Dem Chronisten Aventin haben nach Wegele „sein lebhafter Sinn für geschichtliche Wahrheit, sein hoch entwickeltes Nationalgefühl und zugleich sein Haß gegen die Uebergriffe der Hierarchie die Augen geöffnet und seinen Blick geschärft" (S. 271). Für's Gewöhnliche macht der Haß blind. Aber denselben scharfen Blick des Hasses bewundert Wegele bei Flacius Illyricus: „Der Scharfblick, mit welchem Flacius in den verborgensten Winkeln seine Hilfstruppe aufzufinden weiß, der Spürsinn, mit welchem er das Verborgenste an das Licht zu ziehen verstand, der unermüdliche Fleiß, mit welchem er sein Ziel verfolgte, alles dieses ist gleich bewunderungswürdig"[2]) (S. 330). Auf einer folgenden Seite „bewundert man auf's neue die Sachkenntniß und Umsicht, mit welcher Flacius dabei (bei der Leitung der Magdeburger Centurien) verfuhr und die für jene Zeiten ohne Beispiel ist." Großes, sehr großes Lob wird diesem „ersten eminenten Beispiel einer Riesengeschichte" gespendet, wiewohl der Verfasser nicht verschweigt, „daß der Maßstab einer aprioristischen Betrachtungsweise, den sie (die

[1]) Otto, Cochläus S. 146. Vergl. S. 116 ff.

[2]) Von dem sprichwörtlich gewordenen „culter Flacianus" sagt Wegele nichts. Vgl. Janssen 5, 314 u. Anm. 2 Die Bemerkung des P. Serarius in seiner Ausgabe der Bonifatiusbriefe wurde in neuester Zeit von Nürnberger im Neuen Archiv (11, 37) bestätigt: „Die Nachricht, Flacius habe sich aus der Bibliothek in Fulda eine Hs. der Bonifatiusbriefe angeeignet, ist also durchaus nicht unglaubwürdig."

Centuriatoren) an die Beurtheilung der alten Kirche legen, ein durchaus ungeschichtlicher ist." Trotzdem „schmieden und gebrauchen" die Centuriatoren „die Waffen der historischen Kritik, die bis dahin kaum geahnt worden waren und ein fruchtbringendes Beispiel für jede Art der geschichtlichen Betrachtung überhaupt geworden sind." „Die oft nur allzuschwache Begründung" der kirchlichue Ansprüche „werden mit dem Scharfblicke des Verdachtes und oft des Hasses untersucht. An der Prüfung der Geschichte des Papstthums hat dieses ihr kritisches Verfahren seine Meisterschaft bewährt" (S. 334).

Wie sich historische Kritik und Haß und ungeschichtliche Betrachtungsweise gegenseitig fördern, ist nicht so leicht einzusehen. Im Folgenden spricht Wegele dann noch „von ihrem kritischen, wenn auch nicht immer unparteiischen Gericht. Schärft ihre Abneigung, wie erwähnt, ihr kritisches Auge, so verliert dieses gelegentlich wohl aus dem gleichen Grunde seine Sehkraft, wenn sie z. B. die Sage von der Päpstin Johanna bestehen lassen." Dagegen stehen die Annales ecclesiastici des Cardinals Baronius, dem übrigens gebührendes Lob gespendet wird, „vom Gesichtspunkte der Kritik aus beurteilt, beträchlich hinter den Centuriatoren zurück" (S. 336). Ein Protestant, der keiner Annäherung zur katholischen Kirche verdächtig ist, hat über die Centuriatoren geurtheilt: „Aus dieser wunderlichen Zerstückelung konnte freilich keine klare Ansicht des Ganzen hervorgehen, und die Verwirrung der Vorstellungen ward bei denen, die das Werk benutzten, eher vermehrt als vermindert."[1] Das Wahngebilde, das den Centuriatoren vorschwebte, als sei der Papst der Antichrist, ist ein Hohn auf jede historische Kritik. Johannes Janssen hat im fünften Bande seiner Geschichte (S. 314 ff.) einen ganzen Katalog von lächerlichen Fabeln geboten, welche diese Kritiker vertheidigten. „Wer diese und viele ähnliche Fabelberichte in den Centurien liest, sagt er, muß sich wundern über das Urtheil, welches Professor v. Wegele über das Werk ausspricht." Was dann den Vergleich mit Baronius angeht, so ist ein schärferer Kritiker als Dr. Wegele, F. Chr. Baur, das Haupt der Tübinger Schule, in seinen „Epochen der christlichen Geschichtschreibung" (Tübingen 1852) zu einem für Baronius viel günstigeren Resultate gelangt:

„Ueber beide, die Centuriatoren und Baronius kann nur das Urtheil gefällt werden, daß beide auf einem gleich einseitigen Standpunkt des Parteigeistes stehen. Findet in dieser Beziehung ein Unterschied statt, so möchte kaum geläugnet werden, daß der Vorwurf der Parteileidenschaft und einer von ihr abhängigen Geschichts-

[1]) K. A. Menzel, Gesch. der Deutschen 4, 69.

auffassung in noch höherem Grade die protestantischen Geschichtschreiber trifft, als den katholischen. Sie treten auf dem ganzen Gebiete der Geschichte so revolutionär und radical auf, daß ihre Darstellung auf so vielen Punkten nicht verfehlen kann, den Eindruck der extremsten Behauptung zu machen. Man bedenke nur, wie sehr in Jedem, der von der Einseitigkeit des Parteiinteresses nicht so eingenommen ist, daß keine freiere Reflexion in ihm aufkommen kann, schon sein natürliches Wahrheitsgefühl gegen die Forderung sich sträuben muß, daß er in dem ganzen geschichtlichen Verlauf der christlichen Kirche nur die völligste Verkehrung in das Antichristenthum zu erblicken habe."

Mit dem Polyhistor Conring geht Prof. Wegele scharf in's Gericht. Conring „mißbrauchte seine Ueberlegenheit an Geist und Kenntnissen, sich auf unschickliche und feile Weise Fürstengunst und Geld zu erkaufen. Allerdings war und blieb er nicht der einzige unter den deutschen Gelehrten, die so tief an Charakter sanken, aber um so schwerer fällt das Gewicht des Unrechts auf ihn und seinen Namen zurück, je verschwenderischer er mit Gaben ausgestattet war. Aus selbstsüchtiger Rücksicht hat er wiederholt seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen verleugnet und ist als Anwalt einer von ihm als schlecht erkannten Sache aufgetreten." Sein Reichsverrath, den er „schnöden Gewinnes willen in zudringlicher Weise dem Hof von Versailles angeboten", ist gebührend gebrandmarkt. Aber Wegele weiß doch geltend zu machen: „So tief war damals das deutsche Nationalgefühl gesunken, daß gerade die tüchtigsten Männer sich so schwer an ihrem Volke versündigen konnten." Er plädirt: „Glücklicherweise vergißt man bei den Schriften des genialen Mannes diesen Makel, der sich an das Gedächtniß seines Namens heftet, um so leichter, als der Wert desselben in verschwindendem Maße davon in Mitleidenschaft gezogen wird" (S. 533).

Bei den katholischen Historikern stehen dem Verf. nicht immer so schöne Reden und theilnahmsvolle Entschuldigungen zu Gebot. Ausdrücke wie wir sie oben über Cochläus hörten: „vollendetes Zerrbild, heißblütige Parteischrift, geschichtliches Pamphlet, von leidenschaftlichem Haß entworfen", und Wendungen, in denen Wegele später von dem „pseudopatriotischen Pharisäertum unserer Tage" spricht, von Leuten, „die sich ein Geschäft daraus machen, den nationalen Charakter der Reformation zu entstellen", von „der nie ruhenden Dreistigkeit, mit welcher man die Reformation auf geringfügige Ursachen zurückführt und sie für etwas überflüssiges, willkürliches erklärt", von der „Sophistik, Intrigue und Gewalt, durch die man die große Thatsache der Reformation wieder aus dem Wege schaffen

wollte", verrathen doch zu sehr den Parteistandpunkt des Herrn Verfassers.

Noch schärfer kommt dieser einseitige Standpunkt in der Besprechung des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck. Wenn bei Görres „alles bald von Willkür und bald von Verzerrung strotzt, wenn sein Standpunkt immer ungeschichtlicher und seine Anschauungsweise immer verzerrter wird", wenn Epitheta wie „Wust von Spielereien, hinkende Gleichnisse, bei denen der gesunde Menschenverstand beschämt entweicht", Caprice, phantastische Erfindung, glühender Haß" den Unwillen des Verfassers gegen Görres kaum erschöpfen zu können scheinen, wenn Hurter's Ferdinand II. „an Geistesarmut und Verranntheit in der gesammten Literatur dieser Art einzig dasteht", so sind das alles Ausdrücke, die man in einem wissenschaftlichen Werke nicht ungern vermissen würde. Sehr vermißt man hingegen manche katholische Historiker; nicht einmal erwähnt sind Stolberg, F. B. v. Buchholz, der jüngere Freiherr (L. M.) von Aretin, Jarcke, Jörg, Onno Klopp, Johannes Janssen.

Schöne Worte gebraucht der Verfasser, um zu erklären, daß die Reformation auf dem Gebiete der Geschichte doch nicht leistete, was man erhofft und gewünscht hatte. Denn er muß ja eingestehen: „Von einem Fortschritte (der Geschichtschreibung) ist kaum auf einem Punkte die Rede, überwiegend läßt sich ein Stillstand, oft selbst ein Rückgang wahrnehmen. Der enge Anschluß der Geschichtschreibung an die Theologie, der im Zeitalter der Reformation ihre Freiheit zwar beeinträchtigt, ihr aber offenbar doch zugleich manchen Vortheil gebracht, setzt sich im darauffolgenden Jahrhunderte noch sichtbar genug fort, aber daraus etwa entspringende Vorteile sind selten zu entdecken." Indessen vorher hat sich ihm doch „die Wahrnehmung aufgedrungen, daß, wie die Geschichtschreibung überhaupt, so die Landesgeschichte im besondern in dieser Epoche (Reformation) in beträchtlich höherem Grade in den Gebieten der neuen Lehre als in jenen der alten Kirche gedeiht, oder dan Bedeutendes nur entsteht, wo sie ihre Motive aus der neuen aufkeimenden Weltanschauung schöpft." Dem Irrthum, als habe die Reformation als Reformation der Wissenschaft und hier speciell der historischen Forschung großen Gewinn gebracht, kann nicht entschieden genug entgegengetreten werden. Es mögen deshalb die Urtheile einiger protestantischen Auctoritäten über diese Frage hier eine Stelle finden, da man bei uns Katholiken ja immer nur tendenziöse Entstellung der Wahrheit sieht, so oft diese Wahrheit den überkommenen Vorurtheilen widerspricht. In Bezug auf die Kirchengeschichte sagt der Marburger Con-

historialrath Ludwig Wachler in seiner umfassenden „Geschichte der historischen Forschung und Kunst“ (Göttingen 1812): „Großen Gewinn hatte die historische Forschung von der Bearbeitung der Kirchengeschichte durch katholische Theologen; die Protestanten behandelten dieselbe mehr als einen Theil der theologischen Propädeutik oder benutzten sie zu rüstiger Polemik, wobei die Dogmatik nicht selten der historischen Treue und Unbefangenheit in den Weg trat“ (1, 735). Der Berliner Geschichtsprofessor Rühs betont ausdrücklich: „im Ganzen zeigt sich bei den Protestanten ein Mangel an Kritik, der sehr überraschend ist; . . Katholische Gelehrte waren es, die die ersten bedeutenden Muster in der historischen Kritik aufstellten: und namentlich verdient der Jesuit P. G. Henschen durch seine tiefen Untersuchungen über verschiedene französische Könige einer Erwähnung“ (Entwurf einer Propädeutik des historischen Studiums Berlin 1811 S. 269). Ein anderer Berliner Historiker Nitzsch sagt in seinem „Ueberblick über die Geschichte der Geschichtschreibung“ (Gesch. der röm. Republik Leipzig 1884): „Erst durch den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus, durch den Streit für und wider die Tradition der mittelalterlichen Kirche, entwickelte sich die moderne Kritik. Die Frage nach der Tradition war für beide Bekenntnisse wichtig, beide haben auch den gleichen Antheil an der Entwicklung der kritischen Methode; vielleicht hat der Katholicismus vom 16.—18. Jahrhundert die Defensive glänzender geführt, als der Protestantismus die Offensive.“ Noch schärfer spricht Wesendonck (in seiner von der philosophischen Facultät zu Leipzig im Jahre 1876 gekrönten Preisschrift: Die Begründung der neuern deutschen Geschichtschreibung durch Gatterer und Schlözer Leipzig 1876): die schädlichen Einflüsse der Reformation auf die Geschichtschreibung, denn auch diesen dürfen wir unsere Augen nicht verschließen, überwiegen vielleicht die guten Einwirkungen derselben. Nicht nur gab die Reformation den Geistern die vorherrschende Richtung auf den Dogmatismus und damit die Veranlassung zu einer auf Parteileidenschaft und Tendenziosität beruhenden Geschichtsdarstellung, sondern sie legte auch in der Folge durch den von ihr herbeigeführten und gestützten Absolutismus der Fürsten, welche neben der weltlichen nun auch die höchste geistige Gewalt in Händen hielten, eine freie gesunde Geschichtsanschauung lahm, eine Thatsache, die noch bis in unser Jahrhundert in Deutschland nachwirkte...“ (S. 3). Wesendonck betont im Folgenden, daß man mit der Censur früher unter dem Papstthum besser

gestellt war, als bei den Protestanten; als ein Beispiel unter vielen führt er Moser an (S. 36) und findet die Worte Seb. Franks aus dem dritten Jahrzehnt der Reformation zutreffend: „Sunst im Papstthum ist man viel freier gewesen, die Laster auch der Fürsten zu strafen..“ Wann wird wohl einmal eine quellenmäßige Darstellung der protestantischen Censur erscheinen? Hat ja doch z. B. der berühmte Philosoph Christian Wolf in den Nachrichten über seine deutschen Schriften (Frankfurt 1726 S. 622—646) nachgewiesen, daß es ihm viel schlimmer ergangen sei als Galilei, obgleich doch „bei den Protestierenden die Freiheit zu philosophieren eingeführt worden und man auf Niemands Auctorität angewiesen.“ Noch eins. Gewisse Herren werden nicht müde zu zeigen, wie elend es mit dem Geschichtsunterricht an den Jesuitenschulen des vorigen Jahrhunderts bestellt gewesen, ohne dabei zu berücksichtigen, wie es überhaupt mit dem Geschichtsunterricht zu dieser Zeit stand. Wesendonck nimmt nun die besten Lehrbücher durch und kommt zu dem Resultat: „Man kann hieraus ersehen, wie erbärmlich die Geschichtschreibung und ebenso das Geschichtsstudium nicht nur im allgemeinen, sondern auch auf den Universitäten noch bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts hinein beschaffen war“ (S. 38). Den oben angeführten Zeugnissen über das Verhältniß der Reformation fügen wir nur noch die Worte Sickels bei: „Von Anbeginn dieses Weltkampfes an standen die Vertheidiger des alten Glaubens an Fleiß und Rührigkeit in der Quellenforschung nicht hinter den Neuern zurück. Der Eiferer für die alte Lehre Cochläus hat einer der ersten in diesem Sinne den Weg kritischer Geschichtsforschung eingeschlagen.. Kaum hatte sich die protestantische Welt das Recht der Existenz errungen, so trat auch innerhalb derselben theils Einseitigkeit, theils geradezu Stillstand in den wissenschaftlichen Bestrebungen ein, bei denen auch das historische Studium wenig gefördert wurde“ (Die Urkunden der Karolinger. Wien. 1867. 1, 27 f). In einer Note wendet sich Sickel gegen Ranke: „Die Verdienste der Evangelischen in dieser Richtung (Geschichte) sind meiner Meinung nach von Ranke überschätzt, dagegen von Rühs unterschätzt worden.“ Doch nun zurück zu dem Verfasser der neuen Historiographie.

Wenn ein Historiker wie Dr. Wegele sich berechtigt glaubt, gleichsam vom hohen Katheder herab ein souveraines Urtheil zu sprechen über die katholische Geschichtsforschung gegenüber der protestantischen, ihr ein Zurückbleiben im Hintertreffen vorzuwerfen (S. 343 vergl. S. 312), so sollte man erwarten, er

habe vorher mit aller Sorgfalt alle Quellen durchsucht und benutzt, die noch zu Gunsten der ihr weniger genehmen Seite sprechen könnten, das schuldet der Richter seinem eigenen Urtheilsspruch, der Historiker seinem eigenen Werke. Aber während für die protestantische Geschichtschreibung die gesammte Literatur mit einer seltenen Vollständigkeit, die allen Dank verdient, benutzt ist[1]), kann man nicht das gleiche von katholischen Arbeiten sagen. Nur einiges aus der neuern Zeit sei erwähnt, was bei Wegele keine Berücksichtigung findet: für die Beurtheilung der Heidelberger Onno Klopp's Kleindeutsche Geschichtsbaumeister, für Görres die ausführliche Biographie von Galland, für Hurter die Biographie von dessen Sohn Heinrich v. Hurter, ferner die eingehenden Abhandlungen und Kritiken im Katholik und besonders in den Histor.-pol. Blättern u. s. w. Der Verfasser mag freilich von seinem Standpunkt aus sehr gering über diese und ähnliche Arbeiten urtheilen, aber er muß doch auch schon allein von dem Standpunkte der historischen Kritik aus das Audiatur et altera pars gewahrt wissen wollen.

Am günstigsten kommen verhältnißmäßig noch die Jesuiten weg. Wegele urtheilt über sie z. B.: „Die Verdienste, die sich die Jesuiten durch ihre Theilnahme an der deutschen Geschichtschreibung erworben haben, darf man in der That nicht unterschätzen und werden wir noch öfters davon zu reden haben.“ Aber so sehr dieser Versuch einer weitherzigen Unparteilichkeit auch anerkannt werden soll, so muß selbst hier bemerkt werden, daß bei den behandelten Jesuiten viele Leistungen, zuweilen selbst die Hauptwerke, nicht berührt, daß ferner manche Jesuiten von hervorragender Bedeutung nicht einmal genannt werden.

Ditton Hall in England. Bernh. Duhr S. J.

Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Von Dr. Paul Haffner. Mainz, Kirchheim 1881. S. 1136 8°.

Der verdienstvolle Verfasser, nunmehr Nachfolger des h. Bonifaz auf dem altehrwürdigen Bischofsstuhle von Mainz, hat sich in diesem Werke, das den zweiten Band der „Grundlinien der Philosophie“ bildet, die bedeutungsvolle Aufgabe gestellt, den Nachweis zu liefern, daß, wie Christus überhaupt der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist, auch die philosophische Speculation aller Jahrhunderte und die philosophischen Systeme aller

[1]) Nebenbei sei zu S. 393 bemerkt, daß die vollständigste Ausgabe von Hainhofer's Tagebuch jetzt in der Zeitschrift für Schwaben und Neuburg Jahrg. 1881 vorliegt.

Schulen, ungeachtet ihrer großen Verschiedenheit und trotz ihrer gegenseitigen Bekämpfung, in Christus, der sich selbst bezeugenden Wahrheit, bewußt oder unbewußt das „Ziel" ihres Strebens, ihre Mitte und gleichsam ihre „Achse" haben, um welche sie sich bewegen und ihren Lauf vollenden. „Es ist", sagt der hochverdiente Verfasser (S. 31), mit dem Verhältnis der philosophischen Systeme in der Weltgeschichte, wie mit den einzelnen Handlungen eines Dramas. Wer jede für sich betrachtet, steht vor einem . . Haufen von Widersprüchen. Wer sie mit einem Blick überschaut, der findet, wie sie sich zum Ganzen fügen und wie aus ihrem bunten Gewirre eine herrschende Person hervorragt und ein leitender Faden, von der Hand des Schicksals oder der Vorsehung getragen, sich durch alles schlingt." Wenn nun auch dieses Problem der gemeinsamen Bewegungsrichtung und Vereinigung aller philosophischen Bestrebungen und Speculationen im Brennpunkte der Wahrheit, von wo aus Strahlen des Lichtes entsendet werden, um alle Menschen zu erleuchten, in dem „aprioristischen", aus dem Verhältnis der „participierten" Wahrheit zur Wahrheit „an sich" entnommenen Beweise seine richtige und vollkommene Erklärung findet, so verdient doch unstreitig die Lösung, welche an der Hand der Erfahrung und auf Grund gegebener Thatsachen durch den geschichtlichen, „aposterioristen" Nachweis herbeigeführt wird, nicht blos wegen der größeren Schwierigkeit, welche die Sichtung und Verarbeitung des ungeheuren Materials mit sich bringt, sondern auch wegen des lebhafteren Interesses, welches sie dem Philosophen und Geschichtsforscher einflößt, den Vorzug. Wie eminent katholisch und wie erhaben der Standpunkt ist, von dem aus H. gleichsam von sicherer Hochwarte herab die Gesammtheit der philosophischen Forschung in ihrem pragmatischen Zusammenhange und in ihrer Beziehung zum höchsten Culturzwecke, der in der Wahrheit selber seinen Abschluß und seine Vollendung findet, überschaut und beurtheilt, wird niemanden entgehen, der dieses Werk, das den bescheidenen Titel „Grundlinien" trägt, mit Aufmerksamkeit liest. Dasselbe besteht nun nach den vorwortlichen und einleitenden Bemerkungen (S. 5—35) aus zwei Hauptabschnitten, von denen der erste (S. 36—256) sich mit der Philosophie des vorchristlichen Alterthums, der zweite, weit umfangreichere (S. 257—1116), mit der Philosophie der christlichen Zeit befaßt. Die Geschichte der vorchristlichen Zeit schildert die morgenländische und die griechische Philosophie, sowie die Mischung, welche beide in der alexandrinischen Schule gefunden haben. Die Geschichte der christlichen Zeit zerfällt in drei Perioden: In der ersten bildet die patristische Philosophie in

ihrer allmähligen Entwicklung den Gegensatz zur Gesammtheit der Schulen, die sich aus dem griechisch-römischen Alterthum erhalten haben, insbesondere zum Neuplatonismus. In der zweiten steht die scholastische Speculation der arabischen gegenüber. In der dritten finden wir auf der einen Kampflinie die in den katholischen Schulen bewahrten und weiter ausgeführten christlichen Speculationen; auf der anderen die aus der Renaissance und Reformation hervorgegangene, sog. moderne Philosophie. Am Schluß findet sich ein ausführliches Inhaltsverzeichnis nebst einem praktischen Nämen-Register. So viel über Idee und Anlage des Werkes.

Was nun die Ausführung des großartig angelegten Planes anlangt, so verdient vor allem die streng pragmatische Behandlung des Ganzen, welche durch die passenden Rückblicke an gelegener Stelle zur klaren Uebersicht gelangt, unsere volle Beachtung und Anerkennung. H. faßt die geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Lehrsysteme in ihren Hauptvertretern nicht in der Weise in's Auge, daß er sich einfach mit biographischen Mittheilungen, trockenen Aufzählungen von Ansichten und Quellen begnügt; ebensowenig ist es ihm um das sachliche Moment der Lehre und ihrer Kritik allein zu thun, er geht, das eine wie das andere gebürend berücksichtigend, weiter und sucht die verschiedenen Systeme und Schulen, wie sie sich bei den einzelnen Culturvölkern selbständig, oder mehr oder weniger von einander abhängig, gebildet haben und nach ihrer Aufeinanderfolge, ihrem Gegensatze und ihrem Entwicklungsgange aufgetreten sind, in ihrem Causalnexus zu ermitteln und ihren einheitlichen Charakter zu erforschen. Daß eine solche Darstellung, welche den Grund und das Princip so mannigfacher Erscheinungsformen zum Gegenstande ihrer Untersuchungen hat, gerechten Anspruch auf wissenschaftliche Methode erhebt, wird jeder unbefangene Beurtheiler des Haffnerischen Werkes unbedingt einräumen; und indem wir diesen Vorzug der strengen, objectiven Wissenschaft, welchen die „Grundlinien" vor vielen anderen Geschichten der Philosophie, denen dieses höhere Forschen nach einem gemeinsamen Princip fehlt oder deren Princip ein rein subjectives und darum wandelbares ist, rühmend hervorheben, können wir es uns nicht versagen, dieses Princip mit den Schlußworten des Buches selber anzudeuten: „Alle Völker und Jahrhunderte haben an einer gemeinsamen, in positiver Tradition fortschreitenden, permanenten philosophischen Wissenschaft gearbeitet. Von den orientalischen Völkern in allgemeinen Umrissen vorgezeichnet, von den attischen Meistern in bestimmter Gestalt gegründet, wurde diese Wissenschaft von den Vätern im

Lichte des christlichen Glaubens erneuert, von den Scholastikern mit Hülfe der arabischen Literatur systematisiert, von den katholischen Schulen unter den Wirren der neuen Zeit in lebendiger Fortbildung bewahrt. Diese eine allgemeine und permanente philosophische Wissenschaft steht in ihren mit den Wahrheiten des christlichen Glaubens zusammenhängenden Principien unerschütterlich fest" (S. 1116).

Der wahre Erfolg jeder wissenschaftlichen Leistung wird wesentlich bedingt durch genaue Bestimmung des Zieles, der Ausgangspunkte und des Verfahren, jenes von diesen aus zu erreichen. Fragen wir uns nun, ob H. auf Grund dieser drei für die Beurtheilung des wahren Wertes und der Gediegenheit seines Werkes maßgebenden Gesichtspunkte einen Erfolg erzielt hat, so glauben wir — einige Unvollkommenheiten und Mängel von minderer Bedeutung abgerechnet — das günstigste Urtheil fällen zu müssen. Beginnen wir mit dem Nächstliegenden, den Ausgangspunkten, welche in den einzelnen Systemen und Lehrmeinungen gegeben sind. Man erkennt sofort, daß der Verfasser seinen Stoff beherrscht; durch allgemeine Ueberblicke bringt er das betreffende philosophische System zur Anschauung; dann geht er die einzelnen nach Classen gruppierten Lehrmeinungen durch, stützt seine Darlegungen auf innere und äußere Beweise, liefert das betreffende literarhistorische Material durch beigefügte Citate und gibt in Kürze ein kritisches Resumé des Erörterten. Einige diesbezügliche Partien, von denen wir nur beispielsweise die Excurse über Plato und die Akademie, über Aristoteles und die Peripatetiker, über Augustinus und Thomas, über Kant und die idealistischen Speculationen hervorheben, sind mit unverkennbarer Meisterhand entworfen und legen glänzendes Zeugnis ab von klarem Verständnisse und tiefem Eindringen in die schwierigsten und dunkelsten Gegenstände philosophischer Speculation. Ebenso verdient die Reichhaltigkeit des gebotenen Materials, in welchem sogar unbedeutende Arbeiten fast unbekannter oder auf philosophischem Gebiete weniger glänzender Namen ihre Verwertung finden — wir erinnern nur an die oberflächlichen Leistungen eines Lessing und Nicolai — die strenge Sichtung des Wesentlichen von minder Wichtigem und die nie ermüdende Abwechslung in der Darstellung vorzügliche Beachtung. Nur eines, was freilich mehr dem Corrector und Setzer zur Last gelegt werden muß, glauben wir bei dieser Gelegenheit nicht ganz mit Stillschweigen übergehen zu sollen: Es sind die zahlreichen Druckfehler, von denen allerdings viele[1]) auf den

[1]) wie z. B. Accad. S. 3; sacrarum (f. sacrorum) S. 383; „welche

ersten Blick kenntlich sind, andere hingegen, bei denen die Rechtschreibung eines Namens übersehen, oder ein falscher Name gesetzt wurde, gar leicht einen kleinen Irrthum herbeiführen. Sollte bald eine neue Auflage des Werkes veranstaltet werden, so wäre eine genaue Durchsicht, namentlich der Citate auch aus dem Grunde sehr zu empfehlen, damit man des Nachschlagens in den so einseitigen, tendentiös gehaltenen Werken protestantischer Auctoren, die bei all ihren großen Mängeln an Correctheit der Citate kaum etwas zu wünschen übrig lassen, endlich einmal für die Einführung in die wahre Philosophie entrathen könnte und keinerlei Berichtigung katholischer Werke vonnöthen hätte.

Wie nun die Ausgangspunkte des Verfassers, die Erkenntnisse der zahlreichen philosophischen Meinungen, Lehrsätze, Theorien und Speculationen eine große Belesenheit und Gründlichkeit, Schärfe des Urtheils und Kritik verrathen, so bekundet auch sein methodisches Verfahren den Mann von Fach. H. reiht die Systeme nicht in loser Aufeinanderfolge an einander, sondern sucht durch Vergleichung und Gegenüberstellung das, was ihnen gemeinsam ist, gleich dem gewandten Mathematiker beim Zahlensystem, herauszuheben. Dadurch gewinnt der Leser nicht blos eine klare Anschauung der betreffenden Systeme, indem die Gegensätze besser zu Tage treten, sondern er bekommt auch einen Einblick in den Proceß der Entwicklung der philosophischen Forschungen, des Fortschrittes oder Rückschrittes in bestimmten Zeitläufen, in den Einfluß, welchen ein System auf das andere ausgeübt; vor allem aber wird es ihm einleuchten, daß, ungeachtet die menschliche Vernunft durch die Jahrhunderte hindurch unermüdlich war in ihrem Streben nach Wahrheit, diese Wahrheit nie bis zur vollen Befriedigung in ihr und aus ihr selber gefunden worden ist. Wie treffend sind in dieser Hinsicht nicht die Gegenüberstellungen und Vergleiche, die H. bei den Hauptrichtungen und Schulen der antiken Philosophie anstellt, die kurzen Schilderungen der theoretischen und praktischen Resultate, die sie erzielt! Das einzige, was wir bei der vergleichenden Darstellung der antiken Systeme noch genauer fixiert wissen möchten, wäre die kritische Umbildung der logischen und zum Theil metaphysischen Lehren des Plato durch Aristoteles und eine genaue Angabe der Vervollständigung der Theorie des Lehrers durch die corrigierenden und systematischen Untersuchungen seines größten Schülers. Auch für die nachchristliche Philosophie

---

nach dem Timäus entnommenen Grundsätzen bewies ... (statt: welche nach d e n dem Timäus ....)" S. 997 A. 3.

hat der Verfasser diese vergleichende Methode im ganzen und großen mit Glück angewendet und die gewonnenen Resultate in derselben übersichtlichen Weise zu verschiedenen Malen zusammengestellt. Von großer Wichtigkeit sind seine Bemerkungen über die Scholastik und ihr Verhältnis zur Patristik. Die allgemeine Charakterzeichnung beider Richtungen in der christlichen Philosophie entwirft ein deutliches Bild einerseits der ersten Lehrentwicklung der Kirche durch ihre berühmten Vorkämpfer, andererseits der universalen, principiellen und einheitlichen Ausbildung durch die Hauptrepräsentanten der philosophisch-kirchlichen Wissenschaft in den Schulen des h. Dominikus und des h. Franziskus. Von der siegreichen Fortführung der christlichen Philosophie beim Ausgange des Mittelalters durch das in Erneuerung heidnischer Systeme sich überstürzende Zeitalter der Renaissance, durch die jeder rationellen Entwicklung der Vernunftwahrheiten feindlich entgegen arbeitenden Bewegungen der sog. Reformatoren, durch die hochgehenden Wogen der excentrischen Philosopheme der neueren Zeit, deren Analogie mit den Freiheits- und Umsturzbestrebungen der großen Revolutionen jedem unbefangenen Denker sofort auffallen muß, wollen wir weiter nicht reden. Diese Partien gehören zu den glänzendsten des ganzen Buches und bekunden die hohe Begabung des Verfassers in der methodischen Darstellung.

Was nun die Erreichung des Zieles, welche wir neben den klaren Ausgangspunkten und dem methodischen Verfahren gleichfalls als Hapterfordernis für das Gelingen eines größeren wissenschaftlichen Unternehmens aufstellten, anlangt, so haben wir das Endergebnis der Untersuchungen durch Andeutung des gewonnenen, einheitlichen Princips, welches dem philosophischen Streben aller Völker und aller Jahrhunderte zugrunde liegt, schon vorhin berührt und wir brauchen deshalb nichts weiter hinzuzufügen, als daß der Verfasser bei jeder Untersuchung und historischen Entwicklung irgend eines Systems die Annäherung oder Entfernung in Bezug auf dieses Ziel mit fast ängstlicher Genauigkeit angibt. Er stellt gleichsam Wegzeiger auf, von denen die einen direct nach dem Ziele hinweisen, die anderen die verschiedenen Umwege und Abwege angeben. All diese Wahrzeichen aber verkünden das rastlose Suchen und Ringen des menschlichen Geistes nach jener Erkenntnis und Wissenschaft, nach jener Weisheit und Wahrheit, die in der Fülle der Zeiten dem Menschengeschlechte geworden, nach welcher in der vorchristlichen Zeit die Völker Verlangen trugen, in welcher für die nachfolgende Zeit die einen, die sich für ihre Aufnahme empfänglich zeigten, Befriedigung und Ruhe, die anderen, in

der Verblendung des hochmüthigen Geistes, nur Thorheit oder Aergernis erblickten. Wohl gebührt deshalb dem Verfasser mit vollem Rechte das Verdienst, sein großes Unternehmen von bestimmten Ausgangspunkten auf bestimmtem Wege zu einem so bestimmten Ziele geführt zu haben. Die berührten Mängel werden durch den äußeren Glanz der Darstellung, die Vollendung der sprachlichen Form, die spannende Vortragsweise, die hohe Begeisterung für die Sache, die sich dem strebsamen Jünger der wahren Weisheit unwillkürlich mittheilt, weit überwogen. Möge auch dieses epochemachende Werk des illustren Verfassers, wie die früheren Schriften, sich der günstigsten Aufnahme bei all denen erfreuen, welchen es, um mit dem Stagiriten zu reden, „heilige Pflicht der höheren Sittlichkeit ist, der Wahrheit den Vorzug zu geben" (Ethik, I. B. Kap. 6)!

Linz a. D. Heinrich Heggen S. J.

Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testamentes von Dr. Wilhelm Schenz, Professor der Theologie am k. Lyceum in Regensburg, ord. Mitglied der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Regensburg, Alfred Coppenrath. 1887. 480 S. gr. 8°.

Der Herr Verfasser veröffentlichte 1869 als gekrönte Preisschrift eine gehaltvolle Arbeit über das erste allgemeine Concil, das s. g. Apostelconcil (Act. 15). Nunmehr übergibt er „auf wiederholtes Andrängen einiger besonders strebsamer Schüler, welche die mündlichen Ergänzungen zu dem ihnen dictierten Auszuge nur ungerne entbehrten" eine Einleitung in's alte Testament der Oeffentlichkeit. Das Buch hat bereits sehr anerkennende Besprechungen erfahren; darin liegt schon eine ausreichende Empfehlung, zu der weiteres hinzuzufügen nicht nöthig sein wird.

Um die geschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung möglichst im einzelnen verfolgen zu können, behandelt der Herr Verfasser die einzelnen Bücher in der Aneinanderreihung, welche ihnen der muthmaßliche Zeitpunkt ihrer Entstehung zuweist (S. 12); sie werden in die vier großen Perioden der Entwicklungsgeschichte der alttestamentlichen Offenbarung eingereiht: in die Periode des ägyptischen, des vorwiegend phöniciscshen, des assyrisch-babylonischen, und des persisch-griechisch-römischen Einflusses. Das Volk der Offenbarung kam so mit den Culturvölkern der alten Welt in Berührung. Auf diesen Zusammenhang hat schon Haneberg in seiner Gesch. der Bibl. Offenbarung

hingewiesen. „Wie ein fortlaufender Protest gegen den engherzigen Pharisäismus, der sich hermetisch gegen die Außenwelt abschließt, erscheint die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, sofern man an der mehr oder minder bestimmten zeitlichen Aufeinanderfolge der kanonischen Bücher die Berührung der außerisraelitischen Völker auf das Volk beobachtet" (S. 12); treffend ist die Darlegung, wie in jeder der vier Perioden Gottes wunderbares Walten in der Geschichte seines Volkes hervortritt und wie jede der vier Perioden auch in der hl. Literatur eine erhöhte Bedeutung und ein eigenthümliches Colorit erkennen läßt. Freilich hat diese Scheidung in einzelnen Fällen ihr mißliches. So steht der Prophet Jeremias mit seinem Weissagungsbuche in der dritten Periode; das dritte und vierte Königsbuch aber, als deren Verfasser ziemlich bestimmt (S. 337) Jeremias angegeben ist, wird der vierten Periode zugetheilt, deren schriftstellerische Eigenthümlichkeit so gezeichnet wird: „nachdem die Juden gefühlt, waren sie auch zu hören mehr bereit. Jetzt blätterten sie in der Vergangenheit ihrer Geschichte" u. s. f. S. 331. Eine Scheidung war natürlich auch beim Psalmen-Buche nicht durchzuführen; es ist der zweiten Periode eingereiht. Indem der Herr Verfasser die biblischen Bücher mit Hinblick auf die vier Perioden in's Auge faßt, berührt er manches, was sonst in einer Einleitung nicht zur Sprache kommt; dahin gehört z. B. die Ausführung über Cultus und Cultur der Phönicier; eine Ausführung, der freilich in den anderen Perioden kaum entsprechendes an die Seite gesetzt wird, so daß die Einheit der Methode zu Schaden kommt.

An erster Stelle wird die specielle Einleitung, nach ihr erst die allgemeine gegeben. Ob das durchweg zweckmäßig sei, ist wohl fraglich. In der speciellen Einleitung müssen eine Anzahl Dinge und Namen berührt werden, deren Kenntniß aus der allgemeinen Einleitung vorauszusetzen ist. So kommen fast bei jedem Buche die Masora, oder der masoretische Text, die Septuaginta, die Peschittho u. s. w. vor; aber die eigentliche Belehrung über diese Dinge kommt am Ende; oder, nachdem schon oft vom Kanon, kanonisch, die Rede war, ja der erste Abschnitt der allgemeinen Einleitung Kanon überschrieben ist, folgt eine Erklärung des Wortes erst da, wo man sie nicht suchte, unter den Apokryphen S. 431. In der Behandlung der einzelnen Bücher wird stets zuerst der summarische Inhalt angegeben, dann die Authenticität besprochen, sodann die Integrität und die Autorität (im Sinne von Richtigkeit und Wichtigkeit). Verschiedener Druck scheidet den eigentlichen Hauptstoff von den weiteren Ausführungen und Erläuterungen. Es

ist nur lobend anzuerkennen, daß der Herr Verfasser bei Angabe des Inhaltes und bei anderweitigen Gelegenheiten sein Absehen hauptsächlich auch darauf richtete, den in der praktischen Seelsorge stehenden Priestern in homiletischer und apologetischer Beziehung Winke zu geben. Es wird auf die typische Bedeutung der biblischen Ereignisse hingewiesen und für die moralische Anwendung und Ausdeutung der hl. Schrift manch nutzbarer Gedanke eingeflochten. Freilich ob alle Parallelen mit der neutestamentlichen Geschichte gleich gut herangezogen seien, ist eine andere Frage. Oefters dürfte wohl der Eindruck des Gezwungenen und Weithergeholten sich bei Manchen einstellen; daß der Vergleich zwischen David und Karl dem Großen durchgeführt werde, hätte man kaum in einer Einleitung gesucht (S. 136). Ob die „Wechselbeziehung zwischen Endor und Golgatha" eine glückliche ist? „Gleichwie der todte Samuel durch seine Erscheinung den verworfenen Gegner erschreckt, so flößte der von den Todten erstandene Erlöser den verworfenen Juden Schrecken ein" (S. 135); oder: „wie Samson hinter seinen Eltern zurückblieb, als der Geist des Herrn über ihn kam, um einen Löwen zu erwürgen, so war der Herr hinter Maria und Joseph zurückgeblieben, als der Geist ihn trieb, zum erstenmale seine übernatürliche Kraft im geistigen Kampfe zu zeigen" (Luc. 2, 43 seq.); oder: „wie der todte Kinnbacken noch lebendiges Wasser spendete, so sind auch die todten Apostel noch lebendige Glaubensquellen durch ihre Schriften und die späteren Aufzeichnungen des von ihnen mündlich Ueberlieferten" (S. 108) — nebenbei bemerkt, ist die Quelle nicht aus dem dens molaris in maxilla asini hervorgeflossen. Diese und ähnliche Parallelen (S. 76. 119. 136 u. dgl.) gehören wohl zum Capitel: de gustibus non est disputandum.

Mit großer Genauigkeit wird bei jedem Buche die liturgische Verwendung aufgeführt, wann z. B. die scriptura occurrens im Brevier daraus entnommen ist, welche Theile der Messe u. s. f. Ich würde sagen: quod abundat, non vitiat, wenn nur andere Punkte, die für die Einleitung geradezu Lebensfragen sind, eingehender und gründlicher erörtert wären. Die Behandlung der Pentateuchfrage ist jedenfalls ungenügend, wenigstens wenn man in etwa die von den Gegnern aufgestellten Systeme mit in Betracht zieht; ebenso ist der Beweis für die Authenticität Daniel's kurz ausgefallen; die Geschichte der Vulgata ist gleichfalls recht knapp gehalten, während z. B. die Ausführungen über die Entstehung der vier großen Polyglotten verhältnißmäßig in's Breite gerathen sind. In Betreff der inneren Gründe, der scheinbaren Widersprüche, des sprach-

lichen Charakters sind öfters nur wenige Andeutungen gegeben. Hier wäre wohl eine eingehendere Behandlung zu wünschen; Raum dafür kann gewonnen werden, wenn z. B. manches, was man in einer Einleitung nicht vermißt, weggelassen wird. Dahin zählen z. B. die gereimten hebräischen Verse S. 139, die Verse von Schlegel S. 230 u. a.

Einer Revision bedürfen die Etymologien. Der Herr Verfasser fügt den meisten hebr. Eigennamen eine Erklärung bei; leider nur zu oft ohne die Andeutung, daß die Sache eben gar nicht so ausgemacht sei; Aaron wird erklärt als Hintermann, secundus; cohen als Mittelsperson; Mathusael als Mann der Arroganz; Thammuz als der Hinschwindende (Assyriologen erklären: Sohn des Lebens), Jezabel als Weib des Bel; Razin = Lebemann; Nazaraeus wird einmal aus Is. 11, 1 (S. 301), einmal aus Nasiräer erklärt (S. 109). Auch sonst sind manche Angaben mituntergelaufen, die „strebsame Schüler" leicht irre leiten könnten; was mögen z. B. diese sich unter der Tafel von Abydos vorstellen, nach der die Dynasten von Aegypten bis ins vierte Jahrtausend v. Chr hinaufführen würden (S. 9)? oder unter dem Ammenschrein (S. 56), während S. 35 nur von Amûn die Rede war? oder, wenn S. 67 Tacitus, Trogus Pompejus, Plinius u. a. als Zeugen für die Glaubwürdigkeit Moses' aufgerufen werden? Es ist nicht abzusehen, wie, „weil Josephus (c. Ap. 1, 8) Ruth nicht eigens aufführt" (S. 114), daraus ein Schluß gezogen werden könne; Josephus führt (a. a. O.) außer dem Gesetze Mosis kein Buch namentlich an. Zu S. 156 wäre zu wünschen, daß angegeben würde, für welche Zeit wohl jene Bestimmungen des Talmud über den Gebrauch einzelner Psalmen gelten mochten. Es ist ein offenbares Versehen, wenn Js. 40, 9. 10 auf Jsaias selbst bezogen wird (S. 265. 271), ebenso wie es eine gar zu kühne Exegese ist, aus 5, 1 zu schließen, Jsaias nenne sich den Verwandten des Messias (Lied seines Oheims = Messias?!) und sei also deßwegen aus Juda's Stamm. Wenn S. 387 zu Agg. 2, 8 bemerkt wird: „höchst beachtenswerth bleibt die Auffassung des Targumisten", so ist zu beachten, daß der Targumist nichts weiter bietet, als die ganz genaue und buchstäbliche Wiedergabe des hebr. Textes, daß uns also der Targumist keine besondere Auffassung des hebr. Textes gibt. Uebrigens sollte an gleicher Stelle der Herr Verfasser einen Gedanken, der unbestreitbar Js. 49, 23. 60, 5. 61, 6. 66, 12 ausgedrückt ist, nicht als *materialistische Deutung* brandmarken.

Daß der Herr Verfasser beim letzten der Propheten angekommen, einen kurzen Rückblick gibt über die messianischen

Weissagungen ist nur zu loben (S. 401). Aber gegen einige Anführungen muß Einsprache erhoben werden. Es geht nicht an, Hab. 3, 2 als Prophetie auf Christi Kreuzigung zwischen zwei Missethätern anzuführen (noch zwei andere gleichwerthige Ausdeutungen sehe man S. 283), ebenso wenig als Hab. 3, 4 die Rede ist von den glorreichen Wundmalen (S. 402); auch für die Finsterniß bei Christi Tod darf Amos 8, 9 nicht angezogen werden.

Da nach dem anderorts bereits gespendeten Lobe und dem Wunsche der „strebsamen Schüler" zu schließen, die erste Auflage vorliegenden Buches bald vergriffen sein dürfte, so wird es der Herr Verfasser nicht übel aufnehmen, wenn ich noch einige Versehen kurz notiere. S. 13 ist Ezechiel und Daniel übersehen worden; auch hat Cyrus nicht den Befehl gegeben das stolze Babylon zu vernichten: S. 61 heißt es, im ersten Capitel der Genesis sei die Erschaffung des Mannes, nicht aber auch jene des Weibes berichtet; — aber 1, 27! Da auch 1 Sam. 2, 17 mincha von blutigen Opfern gebraucht ist, ist Gen. 4 nicht die einzige Stelle (S. 62). Daß der Name Jahve erst zu Mose's Zeit aufgekommen sei, sollte nicht behauptet werden (S. 64). Dagegen spricht der so vielfache Gebrauch des Namens in der Genesis, die Erklärung des Namens Moria in der Geschichte Abrahams u. s. f. Es scheint mir, daß die Abfassung der Genesis durch Moses nicht aufrecht erhalten werden kann, wenn man glaubt, der Name Jahve sei erst zu Moses Zeit bekannt gegeben worden. Ob man heute noch ohne weiteres sagen darf: „Abraham war noch Zeitgenosse des Sem" (S. 67, 69)? Ist es wohl im allgemeinen richtig zu sagen: die Phönicier seien aus Aegypten eingewandert (S. 88)? Zu 1 Sam. 13, 1 glaubt der Herr Verfasser, es sei das einfachste anzunehmen, ein Jahr sei seit der Krönung in Galgal für Saul verflossen, und zwei Jahre seit der Wahl in Maspha; allein paßt d a z u und dafür der Ausdruck *filius* anni? Warum wird S. 142 qinah als Name für Psalmen aufgeführt? Kein Psalm hat diese Ueberschrift; dagegen fehlen zwei wirkliche Namen für Psalmen: schiggaion und miktam. Ist es richtig zu sagen: „gerade die theokratische Gesinnung des Ezechias ist die v e r l ä s s i g s t e Bürgschaft, daß das unter seiner Autorität thätige Collegium nur echte und inspirierte Schriften sammelte" (S. 165)? Eine solche Bürgschaft geben die Propheten, denke ich, bei denen im alten Bunde das unfehlbare Lehramt war. Der Herr Verfasser macht freilich den Hohenpriester im a. B. unfehlbar; aber wo hat der im a. B. eine solche Verheißung? Unverständlich ist mir geblieben (S. 202), wie Job 19, 24 celte sculpantur in silice „wohl die einzige Bezugnahme in den hl. Büchern auf

die sogenannte Keilschrift" sein soll. Ist für's alte Testament die Bigamie entschieden unmöglich? Gewiß nicht. Warum also soll sie es für Osee sein (S. 223)? oder, wenn man sich so sehr an ihr stößt, so kann man ja die Frau des ersten Capitels exegetisch sterben lassen, ehe man zum dritten Cap. kommt. Gewiß sind die Belege aus der Assyriologie für Isaias mannigfach; aber von den zwei S. 271 angeführten ist der eine unglücklich gewählt: „so findet sich Tabeel, dessen Sohn die verbündeten Könige an Stelle des Achaz setzen wollten, mehrmals erwähnt"; aber in Riehm's Handwörterbuch, das der Herr Verfasser mehrmals citiert, liest man S. 1602: „daß er (Tabeal) auf den Inschriften Tiglat Pilesars als Itibiilu erwähnt werde, hat sich als Irrthum erwiesen; dieser Name ist vielmehr der eines Stammes". Hat sich Is. 7, 8 bereits i. J. 722 (720) erfüllt (S. 278)?

Ob man wohl dem Satze beistimmen kann S. 296: „Gerade das, was Spinoza bewog, das ganze Weissagebuch dem Jeremias abzuerkennen: die widersinnige Anordnung, welche von der zeitlichen Reihenfolge der Ereignisse so gänzlich absehe, gereicht vielmehr zur Bestätigung der Echtheit, sofern darin die Noth jener Zeit getreu sich wiederspiegelt"? Ist Zach. 9, 17 wirklich so von der hl. Eucharistie die Rede, daß deßwegen der Prophet „recht eigentlich propheta eucharistiae" heißen kann (S. 395)? Der Herr Verfasser gibt als Grund für die frühere Datierung des Ecclesiasticus nämlich c. 280 und nicht c. 180 auch die Nichterwähnung der Machabäer im sogenannten israelitischen Heldensaal (S. 405) an; aber da die Machabäer erst nach 180 auftraten, so kann dieser Grund nicht beweisend sein; ob wohl das 38. Jahr im Prolog des Eccli. in „textwidriger Weise" von den Regierungsjahren des Königs gedeutet wird? Die Angabe über die Quadratschrift (S. 437) bedarf der Ergänzung. S. 445 heißt es, der Brief eines gewissen Aristeas werde jetzt allgemein für unecht und unkanonisch gehalten. Galt er jemals als kanonisch? Ebenda gibt der Herr Verfasser zu verstehen, daß die Sage von den 72 (70) Zellen sich bereits bei Aristeas finde; aber nach Aristeas sind alle Uebersetzer in einem großen Saale vereinigt.

Das Buch würde gerade für den vom Herrn Verfasser gewollten Zweck an Brauchbarkeit gewinnen, wenn bei den einzelnen Büchern die katholische Literatur angegeben würde, etwa in ähnlicher Weise, wie es P. Cornely in seiner Introductio thut. Für die summarischen Inhaltsangaben, namentlich des Pentateuches, hätte ich ferner den Wunsch, sie möchten so an-

gelegt und durchgeführt werden, daß zugleich der gegenseitige Zusammenhang der einzelnen Theile, die Anlage und der einheitliche Plan aufgezeigt werde. Damit ist für den Beweis der Echtheit und der Integrität schon eine schöne Vorarbeit gethan.

Ditton Hall, England. Jos. Knabenbauer S. J.

Die Restitutionspflicht des Besitzers fremden Gutes. Eine theologisch-juristische Abhandlung von Peter Joseph Loenartz, Hilfsgeistlicher der Diöcese Trier. Trier. 1885. Paulinus-Druckerei. 295 S.

Indem der hl. Alphons versichert[1]), daß er auf die Lehre von der Restitution wegen ihrer Schwierigkeit und praktischen Wichtigkeit ganz besonderen Fleiß verwendet habe, deutet er einen gemeinsamen Gedanken der sämmtlichen Lehrer der Moraltheologie sowie der praktisch thätigen Seelsorger an. Eine befriedigende Antwort auch auf allgemeinere Fragen dieses Gebietes verlangt mehr Schärfe des Geistes, als sie anderswo zumeist erforderlich ist. Um wie viel schwieriger aber gestaltet sich erst die Lösung einzelner concreter Fälle, die zumeist umgeben von einem Wirrsal der verschiedensten, dem Anscheine nach kleinlichen und dennoch das schließliche Resultat oft stark beeinflussenden Umstände auftreten.

Den Vortheil genossen die älteren Moralisten, daß alle nur auf ein Civilrecht, das römische, Rücksicht zu nehmen brauchten. Jetzt hingegen legt jedes neue bürgerliche Gesetzbuch dem Moralisten neue Fragen vor, deren Beantwortung nicht etwa blos die Wissenschaft, sondern vor allem die Seelsorge von ihm verlangt. Darum müssen neue Bearbeitungen der Lehre von der Gerechtigkeit oder eines Theiles derselben, auch wenn sie an das moderne Recht nur eines Landes sich anlehnen, sehr erwünscht sein.

Der Verfasser des oben angezeigten Buches berücksichtigt außer dem römischen und dem unumgänglich in Betracht zu ziehenden Naturrechte nur noch das in seiner Heimat geltende französisch-rheinische d. h. das ursprünglich französische Recht des Code Napoleon mit den für die linksrheinischen preußischen Gebietstheile erfolgten Aenderungen. Aus der Lehre von der Restitution wählte er einen Theil aus, indem er nur die Restitutionspflicht bespricht, welche dem Besitzer fremden Gutes

[1]) Theol. mor. l. III. n. 547; Homo Apost. tract. X. n. 35.

obliegt. Die eingehende und gründliche Behandlung aber, welche das Werk auszeichnet, nöthigte den Verfasser, auch andere Partien der Lehre vom Rechte in den Kreis seiner Besprechungen zu ziehen. So finden wir eine ziemlich ausführliche Darstellung der Arten der Erwerbung des Eigenthumsrechtes, unter denen wiederum der Lehre von der Ersitzung und Verjährung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Auch von anderer, und zwar ganz competenter Seite fand die umsichtige und scharfsinnige Behandlung, welche die Restitutionspflicht seitens des Verfassers erfährt, die gebührende Anerkennung. Dabei bleibt sich L. der Schwierigkeit so mancher Frage wohl bewußt und mahnt mit wohlthuender Aufrichtigkeit den Leser zu wiederholten Malen an dieselbe. Auch ist er in seinem Urtheile immer maßvoll; er gesteht, wo es angeht, abweichenden Meinungen gerne ihre Berechtigung zu. Im Interesse des so gediegenen Inhaltes des Buches wünschten wir der Darstellung und der Sprache eine höhere Vollendung. Die Lectüre des Buches ermüdet sehr; das ist aber nicht nur der Schwierigkeit des Stoffes zuzuschreiben, sondern auch dem Mangel einer knappen, gefälligen Darstellung. Dann scheint uns auch der sprachliche Ausdruck manchmal den Ton des täglichen Verkehres allzusehr zu streifen.

Von einzelnen Anschauungen, die der Verfasser ausspricht, möchte ich folgende besonders hervorheben. Im Gegensatze zu Ballerini und Lehmkuhl tritt er (S. 167 ff.) ein für die Geltung jener Bestimmung des französischen Rechtes auch im Gewissensforum, nach welcher der redliche Besitzer fremden Gutes nicht nur für die bereits verbrauchten Früchte desselben dem Eigenthümer keine Entschädigung zu leisten hat, sondern sogar alle noch in natura vorhandenen behalten darf, die er in gutem Glauben von dem fremden Gute bezog. Vom Naturrechte weicht diese Bestimmung bedeutend ab. Es ist aber bekannt, daß sie im österreichischen und preußischen Rechte in gleicher Weise sich findet [1]). In Folge der Uebereinstimmung der bei weitem größeren Zahl der neueren Moralisten läßt sich wenigstens vor der Hand die praktische Zulässigkeit der Meinung des Verfassers nicht bestreiten [2]). Aber auch aus bloßen Vernunftgründen möchte ich mich dieser Ansicht gegenüber nicht so ablehnend verhalten, wie die oben citierten Auctoren es thun. Daß Staat und Kirche aus Gründen des öffentlichen Wohles in ge-

[1]) Vgl. Oesterr. a. b. G. §. 330; und Preuß. allg. Landr. Th. 1. Tit. 7 §. 189.
[2]) Vgl. *Marres*, De justitia l. II. pag. 252.

wissen Fällen Eigenthumsrechte auf fremdes Gut übertragen können, erhellt aus dem Rechtsinstitute der Ersitzung und Verjährung. Wie immer man über die unvordenkliche Verjährung, urtheilen mag, darüber kann kein Zweifel bestehen, daß z. B. die drei- oder zehnjährige Ersitzung ihre Rechtskraft einzig den positiven Gesetzen verdankt. Warum sollte nun der Staat nicht die Vollmacht haben, ebenso aus Gründen des öffentlichen Wohles das Eigenthumsrecht an Früchten fremden Gutes auf den gutgläubigen Besitzer zu übertragen? Die Frage kann nur sein, ob das öffentliche Wohl eine derartige zum Naturrechte in so überraschendem Widerspruch stehende Bestimmung erheischt oder doch wenigstens entschuldigt. Es dürfte mindestens schwer fallen, das Gegentheil zu beweisen. So lange das aber nicht geschehen ist, kann und muß man wohl auch, wenn das Gesetz einmal besteht, für dessen Berechtigung eintreten und ihm praktische Geltung verschaffen. — Auch gegen die Bestimmung des Art. 2280 des französischen und die identischen des österreichischen und des preußischen Rechtes, gemäß welchen unter gewissen Umständen der redliche Käufer fremden Gutes dasselbe dem Eigenthümer nur gegen Ersatz des Kaufpreises zurückzuerstatten verpflichtet ist, läßt sich schon in Folge der Auctorität der Moralisten, welche die Geltung derselben auch vor dem Gewissensforum anerkennen [1]), kaum etwas einwenden, wenn gleich wir uns hier mit dem Verfasser (S. 98 ff.) theoretisch lieber für die gegentheilige Meinung entscheiden möchten.

In einigen anderen Fragen können wir indeß dem Verfasser nicht beistimmen. So meint er unter anderem (S. 252), der gutgläubige Besitzer fremden Gutes könne, wenn er nur unter einigen wenigen den wahren Eigenthümer nicht herauszufinden vermag, wegen dieser Ungewißheit einfachhin das fremde Gut für sich behalten; nur für den unredlichen oder zweifelnden Besitzer bestehe die Verpflichtung unter die zweifelhaften Eigenthümer, wenn deren Zahl ganz gering ist, das fremde Gut zu vertheilen. Einen inneren sachlichen Grund für diese Meinung gibt der Verfasser nicht an. Auch kann er sich nicht auf ältere Auctoren berufen; diese lassen sich mit mehr Recht für die gegentheilige Ansicht anführen [2]). Dagegen glaubt L. dieser Meinung im größeren Moralwerke des h. Alphons zu begegnen [3]). Der h. Lehrer stellt allgemein die Frage, welche Ver-

[1]) Vgl. *Marres* l. c. pag. 248.

[2]) Vgl. *Lugo*, De justitia et jure disp. VI. n. 132; *Lessius*, De justitia et jure cap. 15 n. 2.

[3]) *S. Alph.* Theol. mor. l. III. n. 590.

pflichtung dem Besitzer fremden Gutes obliege, wenn er den wirklichen Eigenthümer nicht mehr zu entdecken vermag. In der Antwort unterscheidet er dann vor allem zwischen dem redlichen und dem unredlichen Besitzer, gibt die Pflichten des letzteren einzeln an, sagt aber nicht, was dem redlichen Besitzer obliege. Nun meint L. diese Stelle des h. Alphons dahin ergänzen zu können, daß für den redlichen Besitzer das vollkommen entgegengesetzte gelte. Eine solche Ergänzung läßt sich indeß durch nichts begründen. Mit demselben Rechte können wir die Stelle anders ergänzen, indem wir nämlich den h. Lehrer auch bei dem redlichen Besitzer eine Unterscheidung treffen lassen, so daß dieser nur bei dem gänzlichen Unbekanntsein des Eigenthümers das fremde Gut als eine Art von bonum derelictum zu behalten berechtigt sei; wofern aber nur unter wenigen der wirkliche Eigenthümer sich nicht auffinden lasse, habe auch der redliche Besitzer ebenso wie der unredliche die Pflicht, dasselbe unter diese wenigen zu vertheilen.

Dem redlichen Besitzer, welcher den Eigenthümer in keiner Weise mehr ausfindig machen kann, räumt der Verfasser (S. 276) einerseits nur die Möglichkeit ein, das fremde Gut zu präscribieren, spricht ihn aber doch andererseits im Falle des Verbrauches desselben von jeglicher Restitution, auch des Aequivalentes frei. Darin scheint mir eine Inconsequenz zu liegen. Kann Jemand nur präscribieren, so kommt ihm bis zum Ablauf der zur Ersitzung nothwendigen Zeit nur das Besitzrecht zu. Der Verbrauch ist aber ein Act des Eigenthumsrechtes, und schließt als solcher in unserm Falle wenigstens eine materielle Ungerechtigkeit in sich, darum liegt hier eben so wenig als in allen andern Fällen ein Grund vor, den redlichen Besitzer von der Zurückerstattung des Aequivalentes freizusprechen. Das Richtige dürfte dieses sein, daß der redliche Besitzer, welcher die gänzliche Unmöglichkeit erkennt, das fremde Gut je wieder seinem wahren Eigenthümer zurückzuerstatten, dieses wie eine Art herrenlosen Gutes ansehen und als solches in sein volles Eigenthum übergehen lassen darf. Der redliche Besitzer gleicht in diesem Falle, so möchte ich urtheilen, dem Finder; dieser ist aber, im Falle der gänzlichen Unmöglichkeit den Eigenthümer ausfindig zu machen, nach dem bloßen Naturrechte befugt, die gefundene Sache zu behalten [1]).

S. 294 spricht der Verfasser seine Verwunderung darüber aus, daß „die Theologen“ für die Präscription der Früchte eines fremden Gutes seitens des redlichen Besitzers nur zwei

---

[1]) Vgl. *Lugo* l. c. disp. VI. sect. XII.

Jahre inter praesentes, hingegen vier Jahre inter absentes verlangen. Diese Verwunderung wäre allerdings berechtigt, wenn die „Theologen" wirklich so dächten. Wir haben aber diese Meinung nur beim h. Alphons, den auch der Verfasser allein citiert, gefunden[1]); sie dürften ihren Ursprung wohl nur einem lapsus memoriae des h. Lehrers verdanken. Vereinzelt begegnet uns allerdings die Meinung, welche in jüngster Zeit auch Lehmkuhl noch wiederholt, zur Verjährung auch der unbeweglichen Sachen werde inter absentes die doppelte Zeit, also sechs Jahre, erfordert. Diese Ansicht beruht freilich auch auf einem Irrthum, da eine Verdoppelung der Verjährungszeit inter absentes nur bei unbeweglichen Gütern statt hat[2]).

Wenn S. 50 gesagt wird, rein geistliche Rechte unterliegen keiner Präscription, so bedürfte das einer Einschränkung. Das Patronatsrecht z. B., sowie das diesem ähnliche Recht auf die Nomination zu geistlichen Stellen, auch das Wahlrecht, können präscribiert werden; ebenso kann sich eine Pfarrei auf dem Wege der Verjährung von gewissen, auch rein geistlichen Obliegenheiten befreien, welche sie an ihre Mutterkirche banden. — Daß die chicanöse Hinwegnahme eines auf fremdem Boden erbauten Hauses seitens des Erbauers eine Verletzung der Gerechtigkeit in sich schließe, wie man nach S. 91 u. 97 vermuthen müßte, will uns nicht scheinen. Wohl aber wird sie vielfach eine Verletzung der Liebe enthalten.

Wir schließen unser Referat mit dem Wunsche, es möge uns der Verfasser mit noch weiteren Früchten seines ernsten Studiums beschenken. Wissenschaft und Praxis werden ihm namentlich für die Bearbeitung anderer schwieriger Partien aus der Lehre von der Gerechtigkeit dankbar sein.

Jos. Biederlack S. J.

Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros, auctore Rudolfo Cornely S. J. III. Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros. Parisiis, sumptibus Lethielleux. 1886. 746 p.

Der Cursus Scripturae Sacrae schreitet rüstig vorwärts. Auf den, im vorigen Jahrgange besprochenen, allgemeinen Theil

[1]) Theol. mor. l. III. n. 610.

[2]) Vgl. *Lugo*, De justitia et jure disp. XVI. n. 40; *Laymann*, Theol. mor. De restitutione cap. III. n. 8; *Lacroix*, De restitutione n. 522 et 529; *Struggl*, Theol. mor. tract. VI. quaest. VII. n. 53.

der biblischen Einleitung läßt P. Cornely jetzt die besondere zum neuen Testamente folgen. Wir können uns bei der Anzeige dieser letzteren kürzer faßen, da der Inhalt, eine successive Besprechung der neutestamentlichen Bücher mit Rücksicht auf die üblichen Einleitungsfragen, keiner weiteren Registrierung bedarf, und die bereits am ersten Bande von uns hervorgehobenen hohen Vorzüge des Werkes auch hier wiederkehren. Ueberall zeigt sich reiche Gelehrsamkeit nicht nur auf biblischem, sondern auch auf klassischem Gebiete, in übersichtlicher Form zur Erklärung und Vertheidigung verwertet. Besonders ist anzuerkennen, daß der in Rom wirkende Verfaßer die Positionen oder vielmehr Negationen der neueren deutschen Kritik weit genauer kennt und gründlicher widerlegt, als mancher deutsche Apologet; jedenfalls hat er zur Aufrechterhaltung der traditionellen Annahmen über Verfaßer, Zeitalter, Zweck und gegenseitiges Verhältnis der neutestamentlichen Schriften Bedeutendes geleistet, auch viel neues Material, namentlich an patristischen Zeugnissen, beigebracht. Dabei muß ihm besonnene Mäßigung und Vermeiden offenbar willkürlicher Aufstellungen nachgerühmt werden (wobei ich freilich die Billigung der in neuester Zeit so beliebt gewordenen Deutung von Matth. 1, 19—20 auf S. 202 ausnehme). Zum Beweise dessen sei z. B. auf den gründlichen Nachweis der Nichtursprünglichkeit des sog. Comma Joanneum (1. Joh. 5, 7) und auf die Anerkennung der Thatsache hingewiesen, daß der Jakobusbrief die paulinische Lehrform berücksichtigt.

Referent würde allerdings hier und da eine noch größere Unabhängigkeit von den Postulaten einer überängstlichen Apologetik wünschen; namentlich hinsichtlich der synoptischen Evangelien, deren Uebereinstimmung P. Cornely, unter Ablehnung jeder gegenseitigen Benutzung, aus einer in Folge häufiger Wiederholung stereotyp gewordenen apostolischen Katechese ableitet. Wir müßen gestehen, daß uns diese sog. Traditionshypothese von vorn herein höchst unsympathisch ist, da sie einem auf die Entstehungsgeschichte der Evangelien, durch Erwägung ihres literarischen Verhältnisses zu einander, fallenden Lichtstrahle geflißentlich den Zugang vermauert. Freilich wäre dies Licht wirklich ein Irrlicht, so müste man für die Beseitigung einer solchen vermeintlichen Erkenntnisquelle noch obendrein dankbar sein! Aber dies zu beweisen, wird wol kaum gelingen; vielmehr wird eine unbefangene Beobachtung des Thatbestandes immer wieder lehren, daß die beiden ersten kanonischen Evangelien in einem literarischen Abhängigkeitsverhältnisse zu einander stehen, Lukas aber außer diesen beiden mindestens noch eine Spruch-

sammlung benutzt hat, aus welcher er die bei Matthäus in große Redegruppen, wie die Bergpredigt, vereinigten Aussprüche des Heilands oft wieder ihrem ursprünglichen Zusammenhang oder ihrer Isolation zurückgegeben hat. Ebenso unhaltbar ist die Voraussetzung der Traditionshypothese, jene angebliche urchristliche Katechese, bestehend aus einem Cursus des Lebens Jesu. In den paulinischen Briefen treten die Lebensumstände des Erlösers, mit Ausnahme des Kreuzestodes und der Auferstehung, ganz in den Hintergrund zurück; die Doctrina Apostolorum enthält zwar unter ihren Sittensprüchen für die Katechumenen auch Worte des Herrn, aber offenbar nicht zum Auswendiglernen, sondern als Richtschnur für das neue Leben in Christo. Auch die Evangelisten selbst legten natürlich größeres Gewicht auf die eigenen Worte Jesu, als auf die Berichte ihrer Vorgänger, daher die genauere Uebereinstimmung hinsichtlich jener S. 187—188 nicht mit Recht als Beweis gegen die Benutzungshypothese aufgeführt wird. Hätte die Traditionshypothese Berechtigung, so müßte sie sich vor allem an der Auferstehungsgeschichte bewähren; aber gerade hier scheitert sie definitiv. Denn nur Matth. 28, 1—8 und Mark. 16, 1—8 laufen einander sachlich parallel (freilich auch in evidentester literarischer Abhängigkeit), während Lukas ganz andere Wege geht, nicht minder Paulus (1. Korinth. 15, 4—7), und der in den ältesten Handschriften fehlende Schluß des Markusevangeliums aus anderer Hand zu stammen scheint.

In der eben berührten Frage wollen wir uns kein definitives Urteil gestatten, möchten aber doch bemerken, daß der hochwürdige Verfasser die dogmatische Sanction, welche das Tridentinum wol nur der Kanonicität und Inspiration des Abschnittes Mark. 16, 9—20 ertheilt hat, auch auf dessen Ursprünglichkeit und Abfassung durch den h. Markus auszudehnen scheint; ein dogmatisches Postulat, welches uns nicht notwendig zu sein scheint. Die imposanten äußeren Zeugnisse, welche unmöglich alle auf das Conto des Eusebius von Cäsarea abgewälzt werden können, die (von P. Cornely, wie von den apologetisch gerichteten Exegeten überhaupt, auch sonst mitunter zu sehr als quantité négligeable behandelte) Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, das gänzliche Aufhören der bisherigen Uebereinstimmung mit Matthäus, das Schweigen über die soeben erst angekündigte und von langer Hand her vorbereitete (Mark. 14, 28; 16, 7) Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa, das alles mahnt hier doch zu großer Vorsicht, so sehr wir auch das Gewicht der vom Verfasser trefflich zusammengestellten Gründe für die Ursprünglichkeit anerkennen. Auf keinen Fall

möchten wir in dem wunderlichen Lösungsversuche Reithmayr's auch nur eine probabilis ratio omissionis sehen, wonach der ganze Schluß weggelaßen worden sei, um einem aus Mark. 16, 9, bei etwaiger Verbindung von πρωΐ mit dem Vorhergehenden, befürchteten Einwande gegen die alexandrinische Praxis, die Fastenzeit schon um Mitternacht mit der Osterliturgie zu beschließen, vorzubeugen. Da hätten ja die Alexandriner einen verschwindend kleinlichen Zweck durch ein verzweifeltes, fast sakrilegisches, und dabei ganz überflüssiges Mittel zu erreichen gesucht, da sich ja so leicht durch Erklärung hätte helfen lassen!

Auch die Deutung der bekannten Stelle des h. Irenäus über die Abfaßungszeit der Evangelien (S. 76—79) will uns nicht recht einleuchten. Die Beziehung von τούτων auf die Apostel, statt auf Petrus und Paulus, ist sehr gezwungen, die Uebersetzung von ἐξήνεγκεν mit „er trug hinaus" stimmt nicht zu der edlen Einfachheit des irenäischen Styles, und die Annahme einer Lücke vor καὶ γραφὴν ist durch nichts gerechtfertigt, da καί hier „auch" bedeutet und die schriftliche Aufzeichnung des Evangeliums im Gegensatze zu seiner bloß mündlichen Verkündigung hervorheben soll. Uebrigens scheint mir nicht einmal ein apologetisches Interesse dafür vorzuliegen, den h. Irenäus die beiden ersten Evangelien um ein oder zwei Jahrzehnte früher ansetzen zu laßen, als er es nach dem zunächstliegenden Sinne thut.

Noch seien einige nebensächliche Bemerkungen gestattet. Daß der Reisebericht von Luk. 9, 51 an nicht ausschließlich dem Gange nach Jerusalem zum Todespascha gelte, sondern drei verschiedene Festreisen umfasse (S. 161), wird sich schwer mit dem Wortlaute in Einklang bringen lassen. — S. 182 ist der zwischen Luk. 9, 17 und 18 übergangene Theil des Markusevangeliums zu kurz angegeben; es ist Mark. 6, 45 — 8, 26. — S. 211: in dem Zeugnisse Justin's des Martyrers über die Apokalypse bedeutet παρ' ἡμῖν wol nicht „hier in Ephesus", sondern „unter uns Christen". — Die bekannte scheinbare Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern über den Todestag Jesu wird S. 271—273 durch Berufung auf die rabbinische Vorschrift, das Osterfest nie am Freitag zu feiern, gelöst, an welche sich Jesus nicht gebunden habe; aber diese Vorschrift kann damals noch nicht bestanden haben, da die Mischna (Menachoth 63 [b]) Bestimmungen für den Fall enthält, daß der zweite Ostertag, an welchem die Erstlingsgarbe darzubringen war, auf einen Sabbat fiel. — S. 356: Hier hätte die rabbinische Sage über den die Israeliten durch die Wüste begleitenden wasserspendenden Felsen erwähnt werden sollen, welche sich mit

1. Korinth. 10, 4 so eigentümlich berührt, obgleich der h. Paulus das Begleiten gewiß nur in einem höheren, geistigen Sinne verstanden hat. — S. 642: Statt esse falsatam stand wol im Originaltexte des Didymus νοθεύεσθαι, was auch „für unecht erklärt oder gehalten werden" bedeuten kann. — S. 712 wären auch die Pseudoneronen zu erwähnen gewesen, deren erster bereits unter Otho auftrat.

Ich schließe diese Anzeige, bei meiner geringen Competenz auf neutestamentlichem Gebiete ein etwas gewagtes Unternehmen, mit dankbarer Anerkennung des von dem ehrwürdigen Verfasser zum Nutzen der kirchlichen Wissenschaft bereits so rühmlich Geleisteten, und mit der Hoffnung, ihn bald auch in der alttestamentlichen Einleitung die neueren und neuesten Kritiker gründlich berücksichtigen und, wo nötig, widerlegen zu sehen.

Gustav Bickell.

Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetisch erklärt. Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Mit fünf Bildern. Von Dr. Nikolaus Gihr. Freiburg, Herder. 1887. gr. 8°. VIII, 548 S.

Die klassische Zeit der Hymnenexegese war, wenn wir von dem problematischen Alter des geheimnisvollen Hilarius Daniel's absehen, das ausgehende 14. und das 15. Jahrhundert. Zahlreiche Handschriften legen Zeugnis dafür ab, daß nicht nur in Klöstern der Commentierung von Hymnen und Sequenzen große Aufmerksamkeit geschenkt ward, sondern daß selbst an den Hochschulen Vorlesungen über denselben Gegenstand an der Tagesordnung waren. So lautet, um nur eines Beispiels zu erwähnen, der Titel eines 1516 durch Florian Ungler druckgelegten hymnenexegetischen Werkes: Prosarum dilucidatio ac earundem interpretatio pro studiosorum eruditione in gymnasio Cracoviensi (d. h. dem Jagellonischen oder, wie es gewöhnlich genannt ward, dem collegium maius) elaborata per doctorem Michaelem Wratislaviensem. Die Beliebtheit solcher Tractate verdeutlicht am besten der Umstand, daß dieselben bald nach Erfindung des Buchdrucks in zahlreichen Auflagen der weiteren Verbreitung für wert erachtet wurden. Mit dem Anfange des 16. Jahrh. sterben diese Erscheinungen allmählich aus. Die humanistische Verachtung des Mittelalters hat die Oberhand gewonnen, die herrlichen Dichtungen Notkers von St. Gallen und Adams von St. Victor verschwinden aus dem Meßbuche, die alten Hymnen des Breviers werden durch moderne, dem damaligen Zeitgeiste entsprechende Ueberarbei-

tungen verdrängt, wodurch der Hymnenexegese jeder Boden entzogen wird.

Um so erfreulicher ist es, daß nach so langem Brachliegen dieses Feldes in unserer Zeit neue Anstrengungen zur Erschließung und Vertiefung des Verständnisses der katholischen Hymnenschätze gemacht werden. Den verwandten Arbeiten Kayser's u. a. schließt sich das neueste Werk Gihr's in würdiger Weise an, wenn es gleich nicht wie jene das Hauptgewicht auf die historisch-kritische, sondern auf die ascetisch-dogmatische Erklärung legt.

Sind die älteren Hymnenerklärungen meist kurz und wortkarg gehalten, auch dadurch sich als Gerippe eines freien akademischen Vortrages charakterisierend, so daß eine mittelalterliche Erklärung der sämmtlichen Hymnen des Breviers und der zahlreichen Sequenzen des Missales bei gleichem Drucke kaum halb den Umfang des vorliegenden Werkes erreichen würde, so erscheint dagegen Gihr's Erklärung als eine nach Art der zweiten Gebetsweise des hl. Ignatius ausgesponnene, nicht blos auf dogmatische Erschließung, sondern mehr noch auf betrachtende Entwicklung und Befruchtung der im Sequenzentexte ausgesprochenen oder angedeuteten Wahrheiten berechnete, eine Entwickelung, bei welcher der Verfasser mit staunenswerter Fruchtbarkeit, in Wahrheit ein pater familias promens de thesauro suo nova et vetera, aus der Schrift, den Vätern, alten wie neuen Dogmatikern, Exegeten, Dichtern, Stellen zur Erläuterung, zum Belege, zur Veranschaulichung seines Gedankens heranzieht. Sein Buch wird dadurch zu einer ebenso anziehenden und fesselnden, als anregenden und nutzbringenden Lesung zu eigener Belehrung nicht minder als zu homiletischen Zwecken der verschiedensten Art.

Seiner Absicht gemäß hat der Verfasser alle Polemik, aber auch jede weitergehende literarhistorische Discussion vermieden. Dennoch ist jeder der fünf Sequenzen eine kurze geschichtliche Synopse vorausgeschickt, die im allgemeinen den heutigen Stand der betreffenden Fragen gut und richtig wiederspiegeln. Es folgt dann jedesmal eine kurze Wort- und eine eingehende Sacherklärung. Da der Verfasser ohnehin Leser voraussetzt, die des Lateins mächtig sind, hätte vielleicht die Worterklärung ohne eine fühlbare Lücke zu lassen, in Wegfall kommen können, um so mehr, da dieselbe bei größerer Ausführlichkeit selbst schon zur Sacherklärung wird, bei größerer Kürze aber einen beleidigenden Beigeschmack nach der Schulbank annimmt; so z. B. wenn es bei Erklärung des Dies irae heißt:

Mirus: wunderbar, erstaunlich, auffallend, seltsam.

Spargo: streuen, ausstreuen, ausbreiten, verbreiten u. s. f. Was die Anordnung der Sequenzen betrifft, so ist die räumliche Aufeinanderfolge des Meßbuches bestimmend gewesen, wodurch das Stabat des Schmerzensfreitags an die erste Stelle gerät, und der beigegebenen Abhandlung von den sieben Schmerzen gleichsam die Rolle einer näheren Einleitung zugewiesen wird.

Im einzelnen wäre zu bemerken, daß die „geheimnisvolle Siebenzahl" der Schmerzen Mariä ebenso wie die ihrer Freuden lange eine „geheimnisvolle Fünfzahl" gewesen, ehe die Sieben endgültig die Fünf überwunden. — Daß Aug. in Ps. 99. enarr. n. 4. nun und nimmer mit den s. g. Jubilationen des Chorals in Verbindung gebracht werden darf, habe ich schon anderwärts bemerkt[1]). — Bei Besprechung des rhythmischen Baues des Lauda Sion läuft insofern eine Art verkappten Irrthumes mit unter, als alle Wechsel des Versmaßes bei Thomas nur daher rühren, daß er seine Sequenz auf die Melodie des Laudes crucis gemacht, daß er mithin eine Silbe weglassen mußte oder doch wegließ, wo Adam von St. Victor eine weggelassen, eine zusetzte wo Adam eine zugesetzt. — Mehr als zweifelhaft ist die Behauptung S. 424 „Unser Missale enthält den echten ursprünglichen Text (nämlich des Dies irae) zu dem sich anderwärts nur wenige und zumeist ganz wertlose Varianten finden." Die meisten Handschriften enthalten nämlich nach Nr. 17 Oro supplex eine weitere, schon von Daniel III. 386 nachgetragene Strophe:

Ne me perdas sed regnare
Fac cum tuis Jesu care
Et in coelis collocare[2]).

Diese Strophe ist aber zur Erhaltung des Parallelismus unentbehrlich. Ferner ist nach Maßgabe der ursprünglichen Melodie von Lacrymosa dies illa an in zweizeiligen statt dreizeiligen Strophen (richtiger Halbstrophen) fortzufahren:

1. Lacrymosa dies illa,
Qua resurget ex favilla

2. Judicandus homo reus,
Huic ergo parce Deus.

3. Pie Jesu, Domine,
Dona eis requiem.

von denen dann 1 und 2 gleiche Melodie haben, 3 die alleinstehende Schlußstrophe bildet. — Die Citate S. 489 und S. 501 sind jedenfalls nicht von Ambrosius.

---

[1]) Stimmen aus Maria Laach Bd. 31. S. 103.

[2]) So Cod. S. Petri Salisburgen. a. VI. 35; et in coelis gloriare Dan. l. c.

Schließlich der Wunsch, daß dies in jeder Hinsicht vortreffliche Werk bei recht vielen das Verständnis und dadurch die Liebe zur liturgischen Dichtung fördern möge.

Wien. Guido Maria Dreves S. J.

Commentarius in Prophetas minores, auctore Josepho Knabenbauer S. J. Parisiis, sumptibus Lethielleux. 1886. I. 485 p. II. 496 p

Auch bei Besprechung dieses weiteren Bandes des Cursus Scripturae Sacrae können wir uns kurz fassen, da wir schon an früheren Commentaren desselben hochwürdigen Verfassers die charakteristischen Eigenschaften seiner Exegese hervorgehoben haben. In diesem starken Doppelbande zeigt sich übrigens P. Knabenbauer's Methode noch mehr von ihrer vorteilhaftesten Seite, als in dem Jobcommentar, da die Uebersetzung des h. Hieronymus in dem Zwölfprophetenbuche meist viel genauer den ursprünglichen Sinn trifft und daher als Grundlage der Erklärung dienen kann, ohne viel störende Zwischenbemerkungen und Cautelen zu veranlassen. Demgemäß scheint uns die Darlegung hier noch übersichtlicher und zusammenhängender; der Nachweis des Gedankenganges und des darauf beruhenden Sinnes der prophetischen Aussprüche steht im Vordergrunde; bei einzelnen apologetisch oder dogmatisch wichtigen Stellen macht der Verfasser gleichsam Halt zu einer weiteren Umschau, um die von ihm vertheidigte Deutung allseitig zu begründen und die exegetische Tradition zu Worte kommen zu lassen. Auch die zur Erklärung dienlichen philologischen, archäologischen und historischen Momente sind sorgfältig herangezogen. Eine besondere Zierde des Buches ist die durchgängige Benutzung der Keilschriftforschung, wofür dem Verfasser, außer den literarischen Hilfsmitteln, noch wertvolle Winke seines Ordensgenossen, P. Straßmaier, bekanntlich eines Assyriologen ersten Ranges, zur Verfügung standen. Wie beim Isaiascommentar unseres Autors, muß ich übrigens beanstanden, daß er auch hier (I, S. 14) zwar die ältere, von Oppert aufrechterhaltene, israelitische Chronologie und die ganz private Neteler's erwähnt, aber nicht die von allen übrigen Assyriologen angenommene, von der er doch selbst (I, S. 364—365) inconsequenter Weise Gebrauch macht.

So entschieden P. Knabenbauer auch den übernatürlichen Ursprung und Charakter der Prophetie gegen rationalistische Auflösungsversuche vertheidigt, so ist er doch weit entfernt von

jener cruden, unvermittelten Auffassung, welche in den Propheten mehr nur eine Art Wahrsager sieht und verkennt, daß sie zunächst für ihre Zeitgenossen wirkten, auf deren Verhalten und Bedürfnisse die ewigen Normen der göttlichen Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue anwandten. In dieser Hinsicht sei es gestattet, folgende beherzigenswerte Worte anzuführen:

Propheta delineavit ea, quae Deus dare *voluit* ac *paratus erat;* quo ambitu et qua perfectione vero ea opere sint complenda, a populi fidelitate et cooperatione dependere voluit... Illud solum memoriae obversari volo, quamvis *aliquae* praedictiones particulares et maxime definitae et ad unum eventum singularem conformatae agnosci debeant omnino, in universum tamen modum visionis ac dictionis propheticae non ita arcte ad unam rem particularem designandam adstringi (II, S. 337).

Der Erklärung und Vertheidigung der messianischen Weißagungen wird besondere Sorgfalt gewidmet, ohne jedoch unhaltbare Deutungen, wie die von Agg. 2, 8 auf die Incarnation, rehabilitieren zu wollen. In der sehr eingehenden Besprechung von Mal. 1, 11 erscheint mir bedenklich, daß ein Theil der Erfüllung in dem, doch rein ceremoniellen, Gebrauche des Weihrauchs bei der Liturgie gesucht wird. Besser würde man wol entweder die Erwähnung des Weihrauchs als alttestamentliche Einkleidung des Grundgedankens ansehen oder muqtar gar nicht mit „Weihrauch", sondern mit „Opferbrand" übersetzen und hier nur ein neues, überall dargebrachtes und gottwolgefälliges Opfer, ohne nähere Bestimmung seiner materiellen Qualität (worauf auch mincha nicht notwendig hinführt), geweißagt finden.

Die Fragen der sog. höheren Kritik werden in streng conservativem Sinne erledigt. Da richtet sich die Reihenfolge der zwölf Propheten im hebräischen Texte (von welchem die des alexandrinischen freilich abweicht) nach ihrem Zeitalter; ein Grundsatz, dessen Durchführung große Schwierigkeiten bereitet. Das ganze Buch Zacharias ist von dem Autor der acht Anfangskapitel verfaßt. Das Buch Jonas ist streng geschichtlich, nicht blos didaktisch, seine Aufzeichnung durch den Propheten selbst möglich. Abdias soll ein Zeitgenosse des Amos gewesen sein und sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor, sondern auf unbekannte Ereignisse jener Zeit beziehen; sein 17. Vers wird I, S. 344 als Grundlage des Citates Joel 3, 5 (Vulg. 2, 32) bezeichnet, obgleich letzteres doch viel genauer mit Js 37, 32 übereinstimmt Freilich läßt P. Knabenbauer selbst anderswo (I, S. 192) die Joelstelle auf der isaianischen beruhen; aber wie kann dann Joel älter als Amos sein, da Js. 37, 32 der Zeit der Bedrohung Jerusalems durch Sennacherib angehört? Gegen die Datierung des Buches Joel aus der nachexilischen Zeit durch Merx

und A. Scholz[1]) wird ausführlich der eben erwähnte Ansatz vertheidigt, während Stade's Bestreitung der Authentie von Mich. 2, 12—13; 4, 1—7, 20 unerwähnt bleibt. Die Einwendungen des zuletztgenannten Gelehrten gegen die Echtheit von Hab. 2, 9—3, 19 (vgl. dagegen meine Bemerkungen in dieser Ztschr. 1886, S. 551) waren wol dem Verf. noch nicht zu Gesicht gekommen.

Da es kein Interesse für den Leser haben kann, über Einzelheiten zu sprechen[2]), die ich anders als P. Knabenbauer auffassen zu müssen glaube (manches derartige findet sich in meiner Notiz in dieser Ztschr. 1886, S. 546 ff.), so würde ich hier mit dem persönlichen Danke dafür schließen, daß dieser gelehrte und scharfsinnige Exeget die für das Verständnis auch der prophetischen Bücher so bedeutsamen Resultate der Untersuchungen über hebräische Rhythmik und Strophik nicht vornehm ignoriert oder erregt abweist, sondern, insoweit sie ihm schon vorlagen, sorgfältig geprüft und im Ganzen gebilligt hat[3]), veranlaßte mich nicht ein so eben von gewichtiger Seite ausgesprochenes Wort

---

[1]) Wenn dieser Gelehrte (Commentar zum Buche Judith, S. X) überzeugt ist, daß „kein sorgfältiger Erklärer und guter Kenner den Propheten Joel mehr für vorexilisch halten wird", so trifft sein Verdict außer P. Knabenbauer auch viele Vertreter der sog. voraussetzungslosen Kritik, darunter auch den so geistvollen und feinfühligen Altmeister Reuß.

[2]) Nur zwei grammatische Ungenauigkeiten seien der Berichtigung empfohlen: II, S. 412 wird der Ausdruck jod compaginis in ungewöhnlicher Weise gebraucht, und I, S. 446 die Behauptung des sel. Dr. Reinke gebilligt, das Demonstrativ zä stehe nie als adverbium loci vel temporis.

[3]) Seitdem ist noch das in dieser Ztschr. 1886, S. 550—554 Bemerkte hinzugekommen, wo auch die Schlußstrophen des eigentümlich gebauten alphabetischen Liedes Nah. 1, 2—10 in ansprechender hergestelltem Texte stehn. Jene alphabetische Anordnung ist P. Knabenbauer anzuerkennen geneigt, obgleich ihm die Nichteinbeziehung des 11. Verses in das alphabetische Lied und die große Künstlichkeit der Sache noch einige Bedenken verursachen. Hierzu möchte ich bemerken, daß der kurze Vers 11 ganz das Aussehn einer erklärenden Glosse (11a zu 9a und 11b zu b'lijja'al in 2, 1, Vulg. 1, 15) hat, und daß sich die Künstlichkeit hinlänglich erklärt, wenn man, nach zahlreichen Analogien, ein auf das Alphabet folgendes Akrostichon annimmt, welches genau ebenso, wie die zweite Hälfte des Alphabets, an dessen erste Hälfte angeschlossen ist. Man erhält dann, natürlich bei defectiver Schreibung von tôb, das Akrostichon 'am tôbîd, 'ol ittô (das Volk wirst Du vernichten, das Joch mit ihm), worin tôbîd defectiv und wie in Jerem. 46, 8 ohne Alef, ittô nach älterer Orthographie mit He statt Wau erscheint. Da so im Akrostichon ausdrücklich die Vernichtung der damals Israel knechtenden Weltmacht angekündigt wird, erklärt sich auch erst die auffallende Erscheinung, daß im ganzen Liede mit keiner Sylbe von Assyrien oder Ninive die Rede ist.

zu einer Rechtfertigung meines günstigen Urteiles über die exegetischen Werke P. Knabenbauer's und den Cursus Scripturae Sacrae überhaupt, zugleich zu einer Richtigstellung theils unbegründeter, theils übertriebener Vorwürfe.

Prof. A. Scholz sagt in der gegen eine Recension P. Knabenbauer's polemisierenden Vorrede zu seinem Judithcommentar: „Wer das Bestreben, die Vormundschaft zu führen, kennt, wird sich nicht wundern. Ich kann nun leider gar keinen Grund entdecken, diese anzuerkennen, habe sogar über die neueste Massenproduction ein abfälliges Urteil. Wohin die katholische Exegese unter dieser Leitung käme, kann man ahnen" (S. III). Auf S. V ist von Gelehrten die Rede, welche „sich mit der Orthodoxie, worin sie natürlich das Monopol besitzen, ein wolfeiles Relief geben möchten." S. VIII erwartet Dr. Scholz, es werde sich einst an der Bibel gar manches anders herausstellen, als „K. und seine Schule" meinen. Nach S. XIII nimmt K. die Sachen zu leicht; es „genügt ihm sichtlich, wenn nur etwas gesagt ist; auf die Qualität kommt es nicht an. Für sein Publikum ist übrigens das Verfahren, wie ich bestätigen kann, genügend."

Worauf sich der hier, wie es scheint, den Exegeten aus der Gesellschaft Jesu gemachte Vorwurf der Bevormundung beziehen soll, ist schwer erfindlich. Dieselben schreiben, wie jeder andere, ihrer individuellen Anschauung gemäß und nehmen dafür keine andere Autorität in Anspruch, als das Gewicht der beigebrachten Gründe. Man sollte sich doch dessen freuen, daß sie, jedenfalls mit eisernem Fleiße, diese seit langer Zeit so daniederliegende Disciplin zu fördern suchen. Ganz besonders gilt dies von dem Cursus Scripturae Sacrae, der zwar auch nach meinem, hier wiederholt ausgesprochenen, Urteile noch manches zu wünschen übrig läßt, aber doch gerade als „Massenproduction" dankbar aufgenommen werden sollte, da er uns endlich einmal die bisher so schmerzlich vermißte Grundlage eines soliden Bibelstudiums, ausführliche und sorgfältig ausgearbeitete Commentare zur ganzen hl. Schrift, bietet.

Ebensowenig verstehe ich die mehrfachen Andeutungen, als ob die Jesuiten in biblischen Dingen eine besonders engherzige Richtung verträten. Denn es ist Thatsache, daß auf diesem Gebiete stets die Theologen aus dem Weltclerus mit denen aus der Gesellschaft Jesu und die „deutsch-wissenschaftlichen" mit den „neuscholastischen" an unbeugsamer Strenge gewetteifert haben. Die Jesuiten sind hierbei sogar zufällig am wenigsten betheiligt, da sie ihre literarische Thätigkeit erst seit kurzem in größerem Maße diesem Zweige der Theologie gewidmet haben. Die jetzt unter den katholischen Exegeten so gut wie allgemein

anerkannten, höchst zweischneidigen, biblischen Postulate verdanken ihre schroffe, jeden Ausweg versperrende, Formulierung dem nichts weniger als jesuitenfreundlichen Professor Reusch. So lange die mosaische Abfassung des ganzen Pentateuchs und die Unmöglichkeit auch der geringfügigsten irrigen Angabe in der Bibel thatsächlich von allen Theologen der Gegenwart anerkannt wird, kann die Unterscheidung zweier exegetischer „Schulen", einer rigoristischen jesuitischen und einer gemäßigten, nur als Selbsttäuschung betrachtet werden.

Gustav Bickell.

Analekten.

Gf. v. Pettenegg's Urkundenbuch des deutschen Ritterordens[1]). — Canonistisches aus dem D. O. Centralarchiv zu Wien.

Durch Grisar, Nedopil, Wurzbach und Andere auf das D. O. Centralarchiv aufmerksam gemacht, haben wir dem Erscheinen dieses Werkes, das uns mit dem gesammten, jetzt noch im Besitze des Ordens befindlichen Urkundenmateriale bekannt machen sollte, mit Sehnsucht entgegengesehen. Nun sind unsere Hoffnungen erfüllt; die kostbaren Schätze des Archivs sind in mustergiltiger Form allen Freunden historischer Forschung zugänglich gemacht. — Nach einer interessanten, lichtvollen Darstellung der Geschichte des Archivs und seiner jetzigen Disposition (Einleitung I—XXXV.) werden sämmtliche Urkunden in Regestenform chronologisch (v. 5. Oktob. 1170 bis zum 4. Januar 1809) mitgetheilt. Bei schon veröffentlichten Stücken wird, der Kürze halber, auf die richtigern Abdrücke (häufig auf Grisar's Diplomata) verwiesen. Bei jedem einzelnen Regest sind sphragistische Notizen über die Siegel gegeben; und damit die Publication auch in praktischer Hinsicht nichts zu wünschen übrig lasse, ist bei jeder Urkunde, „behufs sofortiger leichterer Auffindbarkeit derselben" (S. XXXIV), nebst der Signatur eine doppelte Numerirung angebracht. — Indem wir es den Fachmännern überlassen, die Bedeutung dieser Regestensammlung für die Geschichtsforschung überhaupt darzuthun, beschränken wir uns darauf, den Inhalt einiger weniger Documente mitzutheilen, die dem Kirchenrechte angehören, und zumeist solcher, die sich auf den heutzutag wenig gepflegten Zweig desselben, auf das Recht der Regularen, beziehen. — Daß die Urkunden über das jus regularium in

---

[1]) Vgl. oben S. 187 u. 415.

diesem Archive einen hervorragenden Platz einnehmen, liegt in der Natur der Sache, da ja die berühmte „Corporation des deutschen Ritterordens, der die Vorsehung erlaubte, in das Zeitrad mächtig und fördernd einzugreifen" (S. XXVIII), die ganze Zeit hindurch ein wahrer und wirklicher religiöser Orden geblieben ist. — Die religiosa fraternitas hospitalis sanctae Mariae Teutonicorum Jerosolymis wird von den Päpsten wiederholt als vera religio mit den drei feierlichen Gelübden erklärt (S. 293), zu deren Vorstand oder Hochmeister nur ein Profeßritter, persona militaris et religiosa, durch canonische Wahl (S. 293) befördert werden kann[1]). — Wie streng auf die genaue Beobachtung der Ordensgelübde gedrungen wurde, erhellt unter anderm daraus, daß die Uebertretung jenes Gesetzes, durch welches die Kirche dem feierlichen Keuschheitsgelübde die Unfähigkeit gültiger Eheschließung beigelegt, mit Excommunication bestraft (S. 20); daß, rücksichtlich der Armuth, der Verlust des Eigenthumsrechts eingeschärft (S. 532) und, den kirchlichen Satzungen entsprechend, das Erbrecht dem Orden als solchem, nicht aber den Professen[2]) zuerkannt (S. 360. 433), und daß, in Bezug auf den Gehorsam, ausdrücklich be-

[1]) In der ganzen Sammlung wird nur ein einziger Fall namhaft gemacht (S. 675), in dem ein österreichischer Erzherzog, der nicht Profeßritter war, vermittelst eines päpstlichen indultum eligibilitatis (d. d. 24. Apr. 1618) zur Würde eines Hoch- und Deutschmeisters gelangt ist. Ein anderes Beispiel dieser Art haben wir in dieser Zeitschr. oben S. 187 erwähnt. Dementsprechend setzt auch das allerneueste Wählbarkeitsbreve, welches der junge Erzherzog Eugen am 19. Mai 1885 vom Papste erhalten, das bestehende Recht von dem Erforderniß der feierlichen Ordensprofeß voraus. Es heißt in demselben: Auctoritate nostra harum literarum vi ita te eximimus ac liberamus ab onere professionem regularem et solemnia vota expresse emittendi, ut nedum in militiam B. Mariae Virginis Teutonicorum ingredi, verum etiam, ut si tibi contingat ad Magni Magistri ejusdem militiae evehi dignitatem, Magni Magistri munus suscipere et exercere libere et licite possis et valeas. Propterea apostolica auctoritate nostra hisce literis tibi in praedictum eventum ut omnibus et singulis juribus, praerogativis, privilegiis, gratiis et indultis, quibus alii Magni Magistri Ordinis et militiae B. M. V. Teutonicorum tam de jure et consuetudine vel alias quomodolibet usi, potiti et gavisi sunt, ac uti, potiri aut gaudere quomodolibet potuerunt ac debuerunt, pari modo absque ulla differentia uti, potiri et gaudere libere liciteque possis et valeas, in omnibus et per omnia perinde ac si tu juxta praescriptum statutorum praefatae militiae et ordinum capitularium dictae militiae professionem regularem ac solemnia vota expresse nuncupaveris, auctoritate ac tenore supra dictis concedimus atque indulgemus. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus Apostolicis etc.

[2]) Der Verf. scheint diese Bestimmung (S. 360) als ein vom seligen Gregor X. verliehenes Privilegium zu betrachten. Dem ist jedoch nicht so; die betreffende Bulle v. J. 1274 statuirt diesbezüglich nichts Neues; sie bringt lediglich die gemeinrechtliche Wirkung des feierlichen Ordensgelübdes der Armuth zum Ausdruck.

stimmt wurde, es seien selbst die in der römischen Curie zu Aemtern und Würden gelangten Ordenspriester, nach wie vor, dem Ordensobern in allem unterworfen (S. 412). — Flüchtige und abtrünnige Brüder sind stets als wirkliche apostatae ab ordine, im strengen Sinne des Wortes, betrachtet und behandelt worden (S. 18. 20. 26. 35 u. s. w.); wer zum Verbrechen der Apostasie mitwirkt, verfällt der Excommunication als cooperans in crimine criminoso (S. 80). Abgefallene Professen sind in ihr ursprüngliches Ordenshaus zurückzuführen (S. 9); weder Entlassung aus dem Ordensverband durch Säcularisation, noch Entbindung von den Gelübden durch Dispens kömmt in der Sammlung vor. — Zur Stärkung der Brüder in ihrem hl. Beruf soll, außer anderem, der siebenmalige Empfang der hh. Sacramente im Jahr dienen: eine Uebung, die Bonifaz IX.[1]) im J. 1399 mit vielen Ablässen bereichert hat (S. 419. 429). Hiebei kömmt der Gebrauch des confessionale, d. h., eines päpstlichen Indultes, sich einen beliebigen Beichtvater zu wählen (S. 420. 536. 587. 606), verhältnißmäßig selten vor, so daß sich die später durch Papst Pius IV. erfolgte Revocation aller dem Concil von Trient entgegenstehenden confessionalia[2]) im Orden wenig fühlbar machte. Die Profeß war schriftlich abzulegen (S. 102. 293). Rücksichtlich der Zulassung zu derselben erfreute sich der Orden des seltenen Privilegs, den Candidaten, weltlichen wie geistlichen Standes[3]), das Noviziat ohne weiteres zu erlassen (S. 73. 79. 80): eine Begünstigung, die nach dem Decretalenrecht andern Orden nur in ganz außerordentlichen Fällen zukam. Die zahlreichen Apostasien und Excesse, welche der Mißbrauch dieses Privilegs zur Folge hatte, rechtfertigen das neue Recht des Concils von Trient (Sess. 25 de regul., c. 15). Kleriker und Priester konnten, von woher sie auch immer kommen mochten, auch gegen den Willen der Bischöfe, aufgenommen werden. Einmal in den Orden aufgenommen, verwalten sie ihre geistlichen Aemter kraft päpstlicher Jurisdiction, hören Beicht (S. 36. 96. 466. 485 u. s. w.), absolviren von den kirchlichen Censuren (S. 73. 76. 89. 470), spenden die hl. Communion und die letzte Oelung (S. 96. 420), üben das freie Begräbnißrecht in ihren Kirchen (ebdsbst.), predigen aus Auftrag des Apostolischen Stuhles (S. 420), dürfen unter Umständen auf Tragaltären[4]), auch vor Tagesanbruch (S. 420. 606) celebriren, sollen mit der Verwaltung der Ordenspfarreien (S. 25. 66 u. s. w.), ohne Verpflichtung zu irgend welcher Annatenleistung[5]), betraut

---

[1]) S. 468 wird Bonifaz IX. mit Unrecht Gegenpapst genannt.
[2]) Vgl. Constit. *In principis apostolorum*, ed. d. 17. Febr. 1565.
[3]) Später wurden die aufgenommenen Priester jedoch zu einem Probejahr verhalten (S. 102. 293).
[4]) Dem canonistischen Sprachgebrauch entgegen wird das altare portatile oder viaticum S. 724 „transportabler" Altar genannt
[5]) Die Annaten werden S. 447 ungenau als „Jahreszins" bezeichnet; sie sind eigentlich, wie S. 472 richtig bemerkt wird, „ein bestimmter

werden (S. 578) und zwar als vicarii oder rectores ad nutum Superiorum amovibiles, außer es erheischte die Noth ein Abgehen von diesem Gesetze (S. 483. 499. 630), besitzen seit 1257 ein eigenes Ordensbrevier (S. 75), nachdem sie anfänglich das Officium secundum ordinem sancti Sepulchri, dann aber nach dem Dominicaner Brevier gebetet hatten, (S. 53), sind, um andere klerikale Privilegien zu übergehen, sammt den Rittern von dem kirchlichen Verbote des weltlichen Rechtsstudiums [1]) dispensirt (S. 477). — Auch Weltpriester können unter den nämlichen günstigen Bedingungen als Vicare oder Rectoren auf den Ordenspfarreien angestellt werden (S. 17. 472. 578—579. 656); auf daß der Orden eintretenden Falls die tauglichen Candidaten desto leichter kennen lerne, dürfen Säcularkleriker überhaupt dem Orden auf zwei Jahre dienen, ohne deßhalb ihrer Beneficien verlustig zu werden (S. 53. 517). — Der Orden erfreut sich des ausgedehntesten Maßes von Freiheiten, Exemtionen und Privilegien jeder Art, hat namentlich die Privilegien der zwei übrigen großen Ritterorden, der Templer und der Johanniter [2]), und bleibt auch nach der Aufhebung der Templer im ungeschmälerten Besitze aller Privilegien derselben (S. 465). Um sich den Fortbestand seiner Privilegien zu sichern, läßt sich der Orden dieselben fast von jedem Papst [3]) in ihrer Totalität bestätigen und die freie Ausübung derselben durch eigens dazu

---

Theil der Einkünfte des ersten Jahres", der anläßlich der Verleihung des Beneficiums gefordert wird.

[1]) Nach den Decretalisten in tit. Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant wird dieses Verbot in doppelter Weise begründet, erstens ne occasione scientiae spirituales viri mundanis rursus actionibus involvantur (C. Non magnopere 3); und zweitens ne (cupiditate addiscendi scientiam tam honorificam et quaestuosam) a studio sacrae theologiae avertantur (C. Super specula 10, fin.).

[2]) In der S. 14 angeführten Bulle Honorius' III. v. 9. Januar 1220 wird dieser Cumulus privilegiorum begründet. Vgl. Hennes, I. S. 55. Hieher gehört auch, was der hl. Vater in dem Indult vom 19. Mai 1885 an den kaiserlichen Prinzen Erzherzog Eugen schreibt: Ordines militares ad hospita Domini Nostri Jesu Christi loca, ejus vita, praedicatione, prodigiis, sanguine ac resurrectionis triumpho sanctissima, ab infidelium servitute liberanda, et peregrinantes ad ea omni christianae charitatis ope juvandos institutos. Praedecessores Nostri singulari cura et studio omni tempore prosecuti sunt, peculiaribus benevolentiae officiis cumularunt, ut iidem ordines suo haerentes proposito in dies magis florerent et uberes atque electos pietatis ac virtutum ederent fructus. Plane inter hujusmodi equestres ordines annumeranda est militia B. Mariae Virginis Teutonicorum, cujus praeclara in rei catholicae bonum gesta fecerunt, ut illam Romani Pontifices paterno affectu dilexerint suaque auctoritate ejusdem militiae decori et commoditati saepius occurrerint.

[3]) Selbst Johann XXIII. nicht ausgenommen (S. 448).

erbetene apostolische Conservatoren sicherstellen [1]). Erst seit der bereits oben erwähnten Annullirung aller dem Concil von Trient zuwiderlaufenden alten Privilegien kommt eine solche allgemeine Confirmation nicht mehr vor. Gregor XIII. war der erste Papst, der sie (im J. 1575) dem Hoch- und Deutschmeister abgeschlagen (S. 653). Dadurch wurden auch die weitgehenden Indulte der frühern Conservatoren, die sogenannten conservatoria, gemäß der angeführten Bulle Pius IV., auf das gemeine Recht der Trienter Beschlüsse zurückgeführt; dagegen finden sich denn doch auch wiederum mehrere der antiquirten Privilegien einzeln erneuert und zum Schutze derselben Conservatoren (allerdings mit beschränktern Vollmachten) ernannt (S. 656): ähnlich wie bei den Mendicanten, die fast alle im Verlaufe der Zeit wiederum in den Besitz vieler, der durch die nämliche Constitution Pius IV. abgeschafften Privilegien des Mare Magnum gelangt sind. Als Codex privilegiorum für die Jetztzeit können die zwei Breven Innocenz' XIII. vom 24. Juli und vom 10. Nov. des J. 1721 angesehen werden. Sie finden sich S. 734 verzeichnet und sind (was hätte angemerkt werden sollen) ihrem ganzen Wortlaut nach im Magn. Bullar. Roman. (ed. Luxemburg, 1741, t. 13, pp. 38. 40) abgedruckt. Da in beiden Documenten der D. O. in dem Besitze der ihm seit Honorius III. unzählige Male zugesprochenen Privilegien der Johanniter [2]) bestätigt wird, so muß zu deren Erläuterung die Constitution Benedikt's XIV Inter illustria v. 12. März 1753 (Magn. Bull. Rom. cit. t. 19, p. 38—45), welche von den annoch geltenden Rechten und Freiheiten der Hospitalis militiae s. Joannis Hierosolymitani handelt, herangezogen werden. Von welcher Bedeutung diese Bulle für das Kirchenrecht ist, erhellt schon aus dem einen Privileg des § 17, nach welchem die Rechte des Ordens auf die Ordenspfarreien und andere vom Orden abhängige Beneficien nicht verloren gehen, quantumvis a longo et forsan longissimo tempore, per abusum, aut ex defectu fratrum capellanorum (ipsius Hospitalis) ad id idoneorum clericis seu presbyteris saecularibus conferri, et per dictos presbyteros seu clericos saeculares obtineri consueverint. — Doch nicht nur durch diese Communication der Johanniterprivilegien hat der D. O. seine Rechte auf die ihm unterstehenden Kirchen und Pfarreien erlangt, sondern auch durch unmittelbare Verleihung seitens des Apostolischen Stuhles; bezieht

[1]) Solcher Conservatoren, die zum Schutze der Rechte, Freiheiten, Privilegien, Immunitäten und Besitzungen des Ordens vom Apostolischen Stuhle gegeben sind, geschieht bei jedem wichtigern Anlasse Erwähnung, z. B. S. 260. 264. 290. 532. 535. 536. 594 u. s. w.

[2]) Die neueste Bestätigung der communicatio privilegiorum des Johanniterordens ist im apostolischen Schreiben Pius' IX. v 14 Juni 1871 enthalten, durch welches die „Regel der Conventsbrüder des deutschen Hauses und Hospitals Unserer Lieben Frau zu Jerusalem für die dem Hochmeister unmittelbar unterstehenden Priesterconvente" approbirt worden ist (Wien, 1872, S. 9).

sich ja doch ein hervorragender Theil der hier registrirten Urkunden auf die Rechtsverhältnisse des Ordens rücksichtlich der Patronats- und incorporirten Beneficien. Bei der Verwerthung dieser Actenstücke darf nicht aus dem Auge verloren werden, daß das Wort „Patronat" sehr häufig im weiteren Sinne genommen und durch dasselbe nicht sowohl das Verhältniß des eigentlichen Patrons zur Patronatspfründe, im strengen Sinne des Wortes, als vielmehr das des Ordens oder Klosters zu der ihm pleno jure incorporirten und in sein Eigenthum übergegangenen Kirche bezeichnet wird. Wenn man sich durch die oft vorkommende Benennung „Patronat" verleiten läßt, das Verhältniß des Ordens zur incorporirten Pfarrei als das eines dem Orden zustehenden kirchenrechtlichen Patronates (im eigentlichen Sinne des Wortes) auf die betreffende Pfründe aufzufassen, dann wird man sich gar bald zu den bedenklichsten Consequenzen gedrängt sehen, wie es aus den Acten eines interessanten Falles ersichtlich ist, die neulich im „Archiv f. kath. Kirchenrecht" (1887, 1. Bd. S. 225. 263) mitgetheilt worden sind. In unsern Urkunden wird das Wort zwar oft in seiner engern canonistischen Bedeutung für das eigentliche Patronatsrecht gebraucht (wie z. B. S. 49. 177); häufig wird auch Patronat und das aus der Incorporation der Kirche fließende Eigenthumsrecht ausdrücklich unterschieden (so z. B. 95. 97. 578); meistens wird aber das dem Orden aus der pleno jure vollzogenen Incorporation zustehende Eigenthumsrecht auf die genannte „Kirche sammt allen Rechten und Zugehörungen", wie es bei der Schenkung von der Pfarrei Sterzingen heißt, (S. 197) darunter verstanden. Bei einfachen Patronatspfründen steht dem Orden, wie jedem geistlichen Patron überhaupt, die Präsentation, dem Bischof aber die Verleihung, die institutio collativa zu; incorporirte Beneficien hingegen verleiht der Orden selbst; der Bischof hat dem Beliehenen blos die jurisdictio pro cura animarum, die sogenannte institutio authorizabilis zu geben. So ist, um nur ein Beispiel aus unserem Buche anzuführen, in der S. 702 verzeichneten Trienter Jurisdictionsurkunde v. 28. Nov. 1658 für den neuen Pfarrer von Lana (das Gleiche hat laut S. 410 für Sarnthein zu gelten), hervorgehoben, daß, nachdem der Ordenspriester Georg Praschl vom Landcomture „mit der Leitung und Verwaltung der Pfarrei von Lana betraut und behufs Erlangung der erforderlichen Seelsorge präsentirt worden" (Quum te commendator provincialis O. T. pro necessitate dicti ordinis ad regimen et administrationem ecclesiae parochalis B. M. V. in Lana, nostrae Tridentinae dioecesis, deputaverit, et pro cura animarum tibi concedenda nobis praesentaverit), der Bischof ihm dieselbe wirklich ertheilt habe, unbeschadet der Rechte des Ordens auf die Kirche und den Pfarrer (eandem tibi duximus committendam ac committimus, te de ea investiendo ut moris[1]) est: obedientia tamen et privilegiis dicti

[1]) Aus dem J. 1336 wird S. 292 eine „Investitur durch den Ring" angeführt.

ordinis circa institutionem et translationem personae eidem commendatori et ordini .. semper salvis et reservatis). — Außer den Urkunden dieser Art gehören noch zum Beneficialwesen die gemeinrechtlichen Bestimmungen, daß eine neue Kirche ohne Beschädigung der Mutterkirche und ohne Präjudiz gegenüber den Rechten Dritter zu erbauen ist (S. 333); daß dem Rector der Mutterkirche das Patronat über die aus seinem Beneficium ausgeschiedene neue Kirche zukomme und diese zum census recognitionis d. h. zur Zahlung eines Jahreszinses an die Mutterkirche zum Zeichen ihrer Unterwerfung unter dieselbe gehalten sei (S. 317—318. 589); daß das Laienpatronat auch ohne Zustimmung des Bischofes an eine andere Kirche oder an einen Orden übertragen und so ein geistliches werden könne (S. 202). Vgl. hiemit c. Si laicus un. de jure patron. in 6. — Für die Geschichte des Beneficialwesens ist aus vortridentinischer Zeit unter Anderm noch wichtig, was über Exspectanzen oder Anwartschaften (S. 410. 506. 508. 513. 514. 515), über Reservationen[2]), Procurationen[3]) und andere Abgaben oder Steuern, besonders aus der Periode der Avignoneser Päpste[4]), über die gleichzeitige cumulative Ablaßertheilung seitens mehrerer Bischöfe[5]) an eine und dieselbe Kirche (S. 277. 359), sowie über die Bereicherung einer Wiener Kirche durch einen im J. 1409 vom Cardinal Landulf (Marramauro), dem Legaten der Pisaner Cardinäle[6]), ertheilten Ablaß von 140 Tagen (S. 442) berichtet wird. — Unverändert sind im neuen Rechte geblieben die ältern Satzungen der Kirche über die juristische Persönlichkeit eines in Form eines Beneficiums gestifteten Altars (S. 335. 337), über den binnen Jahres-

[1]) Wie der Orden die ihm zustehende Gewalt über seine Pfarrer ausgeübt, erhellt aus dem Fall des Pfarrers von St. Leonhard in Passeier im J. 1628 (S. 683).

[2]) S. 544 ist ein Indult Nicolaus' V. v. J. 1456 registrirt, wodurch dem Kaiser Friedrich das Präsentationsrecht auf hundert in seinen Gebieten gelegene Pfründen gewährt wurde.

[3]) Das Procurationsrecht wird S. 389 unrichtig als Aufsichtsrecht hingestellt. Die Procuration ist nach tit. de censibus, exactionibus et procurationibus (III. 39) die Bewirthung, welche der Bischof für sich und sein Gefolge bei Gelegenheit der canonischen Visitation zu fordern hat.

[4]) S. 382 wird die Zahlung des höchst selten vorkommenden, vom sel. Urban V. zur Veranstaltung eines neuen Kreuzzuges auferlegten „Sechsten" (vgl. Christophe, II. S. 307) bestätigt

[5]) Im J. 1330 z. B. ertheilen mittelst gemeinsamer Urkunde, außer dem Ordinarius von Brixen, noch 16 andere Bischöfe den Besuchern der Kapelle des Schloßes Reifenstein bei Sterzing je einen 40tägigen Ablaß, zusammen 680 Tage (S. 277): ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Interpretation der allsogleich anzuführenden c. Quum ex eo und c. Indulgentiae.

[6]) Card. Landulf war von den abtrünnigen Pisanern nach Deutschland geschickt worden, um gegen den rechtmäßigen Papst Gregor XII. zu agitiren. Vgl. Rainald. ad an. 1409, n. 11.

frist zu empfangenden Ordo, den das Beneficium erheischt (S. 578), über die Gewährung des Tischtitels für die Ordination (S. 501. 635), über die Dispens von der Irregularität ex defectu natalium (S. 602), über die Weihebefugnisse des episcopus proprius und die von demselben auszustellenden Dimissorien (S. 102. 293. 603. 654), und, um noch einiges aus andern Gegenständen hinzuzufügen, über die Incompetenz der Civilgerichte in kirchlichen — weltlichen wie geistlichen — Sachen (S. 531); über die Bruderschaften [1]) und die Verehrung der Reliquien (S. 603. 607); über die aus diesem Anlaß nach c. Quum ex eo 14. X. de poenitentiis et remissionibus und c. Indulgentiae 2. eod. in 6. zu gewährenden [2]) Abläße (S. 391); über die öffentlichen [3]) Oratorien und Kapellen (S. 277. 442. 589); über die quarta [4]) funeraria (S. 15); über die Gewährung der Theilnahme an allen geistlichen Gütern, Verdiensten, Gebeten, Genugthuungen und andern guten Werken des Ordens [5]); über die Unverletzlichkeit und Heilighaltung des Kirchengutes; das Ordensgut, so namentlich die Oberherrschaft über Preußen, „gehört ja von rechtswegen dem hl. Petrus zu" (S. 546. 548), und der Kirche sind die Schenkungen gemacht worden zu kirchlichen und frommen Zwecken, zur

---

[1]) S. 603 wird die Bruderschaft des hl. ungenähten Rockes in Trier im J. 1516 empfohlen.

[2]) Im Jahr 1383 läßt der Card. Philipp v. Alençon, Patriarch von Aquileja, denjenigen, welche die Kirche von Möttling am Jahrestag der Consecration besuchen, einen Ablaß von 80 Tagen ertheilen (S. 391): ein neuer Beleg für die Meinung Barbosa's, Azorius', Lessius', Henriquez' und Anderer, daß, wo die Bischöfe nach den angeführten Canones nur 40 Tage gewähren dürfen, die Erzbischöfe, Patriarchen und Primaten den Ablaß auf das doppelte erhöhen können — Hieher gehört auch der von einem seiner Vorgänger (Nicolaus von Luxemburg, Bruder des Kaisers Carl IV.) im J. 1351 verliehene 80tägige Ablaß, welcher sich S. 326 verzeichnet findet.

[3]) Dem kirchenrechtlichen Sprachgebrauch entgegen nennt sie der Verfasser „offene" Kapellen (S. 589).

[4]) Diese dem Pfarrer zukommende Quart (die je nach dem Herkommen eine größere oder kleinere Quote sein kann) wird S. 15 zu allgemein der „vierte Theil des Nachlasses" genannt. Sie beschränkt sich auf das, was der andern Kirche bei Gelegenheit des in ihr stattgefundenen Begräbnisses an Legaten und sonstigen letztwilligen Zuwendungen, so wie auch an Oblationen zugegangen ist. Bei Begräbnissen in den Ritterordenskirchen stand dem Pfarrer jedoch kein Anspruch auf Vermächtnisse von Pferden und Waffen zu: quia haec indulta sunt ipsis in subsidium terrae sanctae, wie es in c. In nostra 10. X. de sepulturis (III., 28) heißt.

[5]) Nach S. 268. 274 wurden verschiedene Wohlthäter seitens des D. O. zugelassen; nach S. 523 erhielt der D. O. Pfarrer von Schlanders den gleichen Confraternitätsbrief von dem Generalkapitel der Karthäuser; nach S. 537 ertheilte der hl. Johann von Capistran einer ganzen Familie die nämliche Gnade.

Ehre Gottes, zum eigenen und Anderer Seelenheile, gegen Besorgung gestifteter Aemter, zur Erhaltung des ewigen Lichtes (S. 10. 151. 161. 251. 317. 319. 326. 362. 370. 385. 683 u. s. w.); wer sich ein solches, wie immer geartetes, bewegliches oder unbewegliches Gut widerrechtlich angeeignet hat, ist der Excommunication verfallen (S. 547), und begeht ein Sacrilegium wie der „treulose Apostat" Albrecht von Brandenburg (S. 616): gewiß Grund genug für den gewissenhaften Kaiser Franz I., die ihm zur Gründung einer Nebenlinie des kaiserlichen Hauses angetragenen österreichischen Besitzungen des durch den Preßburger Frieden v. 1805 säcularisirten Ordens nicht anzunehmen, sondern vielmehr zu bestimmen und anzuordnen, daß der D. O. für die gesammte Monarchie als ein selbstständiges, geistlich-militärisches Institut unter dem Bande eines kaiserlichen unmittelbaren Lehens und mit den Verpflichtungen der Ordensregel fortbestehe[1]).

Zum Beweise der Sympathie, die wir der glücklichen Vollendung des Werkes entgegenbringen, so wie als Zeichen unserer Erkenntlichkeit für den Genuß, den uns die Lesung des 1. Bandes bereitet, wollen wir schließlich einen geringen Beitrag zu dem für den 2. Band[2]) in Aussicht gestellten Personen- und Ortsregister liefern. — S. 10. Das Siglum W. (Bischof von Siebenbürgen) wird bei den ältern Schriftstellern auf dreifache Weise gelesen: Wilhelmus, Willarius und Willinus. — S. 326. Ottobonus (de Razzi) war Patriarch von Aquileja von 1302—1315. Die hier angeführte Urkunde v. 10. Febr. kann deshalb nicht in's Jahr 1351 verlegt werden, wo Nicolaus von Luxemburg, Bruder des Kaisers Carl IV., den Patriarchenstuhl bereits bestiegen hatte. — Desgleichen muß auch in dem unmittelbar darauf folgenden Regest des Documentes aus demselben J. 1351 ein Irrthum unterlaufen, und Aemonia (Citta Nova) mit Aemona (Laibach) verwechselt worden sein. Laibach wurde erst im J. 1462 durch Papst Pius II. zum Bisthum erhoben. Unter Bruder „Johannes" wird somit wohl Johannes Morosini, aus dem Au-

---

[1]) Auf die hier angedeuteten Ereignisse beziehen sich die Worte Leo's XIII. in dem Breve vom 16. März 1886, wodurch das neue Profeßrecht der einfachen Gelübde statuirt wird: Neminem profecto latet, quot quantaque damna cladesque tum impiorum hominum perversitate, tum publicis rerum omnium perturbationibus equestres ordines, sive militares sive hospitales, qui optime ab institutione sua de re catholica et publica meruerunt, hauserint. Hisce facile accensendus est equestris ordo Teutonicae domus sanctae Mariae in Hierusalem, qui gratia imperatoris adhuc in Austriae imperio manet.

[2]) In dem 2. Band sollen „die während der Drucklegung des Werkes noch aufgefundenen, so wie solche bei den andern Archivalien verwahrten Ordensurkunden in Regestenform Aufnahme finden" (S. XXXIV). Im Interesse der Kirchenrechtswissenschaft wünschten wir, daß auch die in den „Biographien" von circa 2500 Ordensrittern (S. XIV—XV) vorkommenden päpstlichen Erlaße über persönliche Indulgenzen, Privilegien, Säcularisationen, Dispensen u. s. w. kurz mitgetheilt würden.

gustinerorden, der 1351 Bischof von Aemonia oder Citta Nova war, zu verstehen sein. — S. 359. In den Ablaßbriefen des J. 1362 ist das den Namen Caprula und Apamea in Klammer beigefügte Fragezeichen nicht existenzberechtigt. Caprula heißt jetzt Caorle, und Apamea wird heutzutag noch als Titularerzbisthum verliehen. Dagegen scheint für Limica „Limira“ oder Limyra und für Salona „Salone“ zu lesen zu sein. Das lateinische Bisthum Salone (Amphissa) in Griechenland gehörte zur Metropolie von Athen. Im Jahre 1362 hieß der Bischof von Salona in Dalmatien nicht Dietrich sondern Hugolin (de Branca). — S. 527. Für den minder bewanderten Leser dürfte es nicht überflüssig sein, im Register zu bemerken, daß die Diöcese Wermland eine und dieselbe ist mit der S. 528. 532. 533 u. s. w. vorkommenden Diöcese Ermeland. — S. 543. Bruder Albertin, Generalvicar von Trient, heißt in den Trienter Urkunden episcopus Exiensis und Essiensis. — S. 553. Bei der Deutung des Namens der Burtscheider Nonne Jesije eröffnet sich ein weites Feld für die archäologische Conjectur. Mit der vom Verfasser nicht ohne Grund vermutheten Bedeutung von Euphemia können wohl mit gleichem Recht auch die von Eva, Sophia, Epiphania vorgeschlagen werden. Vielleicht dürfte auch auf eine Zusammensetzung des Namens aus Je (Johanna) und dem häufig vorkommenden Familiennamen Fije oder Fey, Feve gerathen werden können? — S. 593. Die „Edvenser Diözese“ ist das Bisthum Autin in Frankreich. — S. 600. Für den wiederholt vorkommenden Ortsnamen Tewns ist gewiß Trens zu lesen, wie es S. 727 richtig geschrieben ist. — S. 730. „Modern“ wird irrthümlicher Weise als Eigenname aufgefaßt. Das Wort ist adjectivisch zu nehmen und bedeutet „der gegenwärtige“ Bischof.

Endlich erlauben wir uns rücksichtlich des anzulegenden Namenregisters den Wunsch auszusprechen, es möge den in dasselbe aufzunehmenden Taufnamen der Cardinäle, welche sich in den Regesten vorfinden, stets auch der Familienname hinzugefügt werden; es wird, um nur ein paar Beispiele anzuführen, den Leser gewiß in hohem Grade interessiren, schon aus dem Verzeichnisse zu ersehen, daß es sich bei den Namen „Egid“, „Andruin“ und „Landulf“ (S. 362. 370. 372. 442) um die berühmten Cardinal-Legaten Albornoz, von Rocca und Marramauro handelt, über deren großartige, bis nach Deutschland sich erstreckende Wirksamkeit in diesen Urkunden berichtet wird.

N. Nilles S. J.

Zur Encyklika Immortale Dei vom 1. November 1885. Man durfte nicht ohne Grund erwarten, daß die Encyklika Leo's XIII. vom 1. Nov. 1885, welche eine in großen Zügen entworfene christliche Staatsordnung enthält, mehr als eine Feder veranlassen werde, wissenschaftliche Commentare zu ihrer allseitigen Beleuchtung zu schreiben. Von kleineren oder größeren Abhandlungen in periodischen Blättern abgesehen,

sind in Deutschland bisher drei Schriften bekannt geworden, welche diesen Zweck verfolgen[1]).

Pfarrer Holl theilt die Encyklika, die er in der vortrefflichen bei Herder in Freiburg erschienenen deutschen Uebersetzung wiedergibt, in mehrere Abschnitte und fügt jedem eine kurze Reflexion über den Inhalt desselben an. Diese Reflexionen sind zwanglos hingeworfene Gedanken, wie sie beim Lesen der Encyklika in Rücksicht auf Vergangenheit und Gegenwart sich ihm von selbst aufgedrängt haben, und sind für solche geschrieben, welche sich in der naturrechtlichen Staatsordnung noch wenig orientiert haben. Sie enthalten erläuternde Beispiele aus der Geschichte, bestätigende Citate aus verschiedenen Schriftstellern, besonders aus Böhmer, größtentheils aber eine auszügliche Wiedergabe des Textes mit oftmaligem Hinweis auf die gegenwärtigen kirchlichen und staatlichen Verhältnisse.

Die zweite der angezeigten Schriften ist eine Uebersetzung und theilweise eine Erweiterung des schon im Jahre 1883 bei Herder in Freiburg erschienenen Buches desselben Verfassers: „Kirche und Staat vom Standpunkte des Rechtes aus." Eine abfällige Kritik, welche diese deutsche Ausgabe des Hammersteinischen Buches in der „Theolog. Literaturzeitung" von Harnack und Schürer seitens eines Consistorialrathes Köhler erfahren hat, gab dem Verfasser Veranlassung, einige Lehrsätze in der lateinischen Ausgabe eingehender und gründlicher zu erörtern.

Im besondern ist die Beweisführung für den in diesen Fragen fundamentalen Satz, daß Christus der Herr eine sichtbare Kirche in Form einer Gesellschaft mit Untergebenen und rechtmäßigen Obern gestiftet hat, aus den vielen und klaren Stellen der hl. Schrift geradezu überwältigend. Nimmt man noch dazu die ganz erbärmliche Kleinlichkeit der protestantischen Polemik gegen den bewiesenen Lehrsatz, die überdies bis in die letzten Fasern zerlegt und vernichtet wird, so ist jedem klar, daß das Verfassungsrecht der Kirche und ihre rechtliche Stellung zum Staate auf unerschütterlichem Grunde ruht.

Ist die Stiftung der Kirche als einer übernatürlichen Anstalt zum Heile der Menschen, und ist die wesentliche Aufgabe des Staates aus der Natur der Dinge einmal erwiesen und bestimmt, so ist das wechselseitige Verhältniß zwischen Staat und Kirche von selbst gegeben. Eine gewisse Superiorität der Kirche über den Staat folgt aus den gegebenen Principien mit so unabweisbarer Consequenz, daß man allenfalls wohl begreift, wie Protestanten, welche zu einem richtigen Begriff der von Christus

---

[1]) Die Encyklika des hl. Vaters Leo XIII. über die christliche Staatsordnung. Sachlich gegliedert und mit Nachklängen versehen von Joseph Holl, Stadtpfarrer in Weissenhorn. Kempten, Kösel. 1886. 98 S. — *De Ecclesia et Statu* juridice consideratis. Auctore *Ludovico de Hammerstein* S. J. Treviris, Typographia Pauliniana. 1886. IX, 239. p. 8°. – Die christliche Staatslehre nach den Grundsätzen der Encyklika vom 1. November 1885. Von Christian Pesch S. J. Aachen, Barth. 1887. 126 S.

gestifteten Kirche nur mit Mühe sich erschwingen können, gegen dieselbe ablehnend sich verhalten; wie aber Katholiken daran zweifeln können, ist unerfindlich. Daß bei Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen Kirche und Staat diesem alle seine Rechte und Vollmachten, seine ganze Würde und Unabhängigkeit in vollem Maße gewahrt bleiben, wird von Hammerstein und Pesch bis zur Evidenz dargethan.

In der christlichen Staatslehre von Chr. Pesch werden zwei Sätze mit großer Klarheit und Gründlichkeit dargethan: der Staat verdankt seinen Ursprung der Natur, er ist ein Product der socialen Menschennatur; der Staat hat einen natürlichen ihm ausschließlich und wesentlich eigenthümlichen Zweck, er ist deshalb ein selbständiges und in seiner Sphäre unabhängiges sociales Gebilde.

Die moralischen Naturgesetze, welche das freie Thun der Menschen mit Sicherheit zu seinem Ziele lenken, sind die vom Schöpfer in die menschliche Natur gelegte Ursache, der die Staaten ihre Bildung und ihr Dasein verdanken. Mag nun der Staat aus dem ursprünglichsten socialen Gebilde, aus der Familie, naturgemäß herauswachsen, oder mag er auf mehr künstlichem Wege durch freie Vereinbarung entstehen, immer sind es die moralischen Naturgesetze, welche die Familien zu Staaten vereinigen. Wie der Staat durch rein natürliche Ursachen entsteht, so hat er auch einen durch die Natur ihm angewiesenen Zweck, durch den er sich von jeder anderen gesellschaftlichen Vereinigung unterscheidet; und die Stiftung der Kirche mit ihrem übernatürlichen Zwecke und ihren wesentlichen Eigenschaften vorausgesetzt, hat jeder Staat ihr gegenüber das ihm durch die Natur der Dinge angewiesene Verhältniß einzunehmen. Weil es im allgemeinen durch die Natur der Dinge selbst in unabänderlicher Weise bestimmt und geregelt ist, läßt sich daran so wenig rütteln, als sich am natürlichen Verhältniß der sinnlichen zur vernünftigen Natur des Menschen etwas ändern läßt; es will einfach erkannt und anerkannt sein. Diese Theorien werden aus den höchsten und elementarsten Principien mit so zwingender Consequenz klar und überzeugend abgeleitet, daß auch der Gegner, der sie gutwillig durchliest, der Wahrheit aus voller Ueberzeugung ihre Rechte einräumen muß. Darum ist diese Schrift in hohem Grade geeignet, über Staat und Kirche richtige und gesunde Lehren zu verbreiten, Vorurtheile zu zerstreuen und schiefe Anschauungen und Auffassungen zu berichtigen.

Es ist bekannt, daß in Bezug auf die Theorie vom Ursprunge der Staatsgewalt in einem Punkte ein nahezu totaler Umschwung der Anschauung stattgefunden hat. Die alten Lehrer des Staatsrechtes hielten mit großer Uebereinstimmung am mittelbaren, die neuen halten mit fast eben so großer Uebereinstimmung am unmittelbaren Ursprunge der Staatsgewalt aus Gott fest [1]).

[1]) Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß die Rechtsgelehrten der Vorzeit, wie jedes Recht und jede Gewalt, so auch namentlich die obrig-

Sowohl Hammerstein als Pesch treten für den unmittelbaren Ursprung ein. Es kann ja sein, daß die alte Schule in einer Anschauung sich geirrt; wo aber die neue Schule zur alten sich in Widerspruch setzt, da tritt nur um so gebieterischer die Forderung an sie heran, ihre abweichende Ansicht zu rechtfertigen und zu begründen. Die Darlegung dieser Frage ist mit der ursprünglichen Staatenbildung auf das innigste verwachsen. Handelt es sich darum, die erste und ursprüngliche Staatenbildung darzulegen, so kommen namentlich zwei verschiedene Formen derselben in Betracht, die natürliche und die künstliche, oder, um die Ausdrucksweise der Alten zu gebrauchen, die allmälige (successiva) und die gleichzeitige (simultanea). Es ist nicht wahr, was hie und da gesagt wird, daß die Alten die erstere Form nicht gekannt oder ganz außer Acht gelassen haben[1]); obwohl zugestanden werden muß, daß einzelne sie gar nicht berühren, die übrigen aber mehr die andere Form berücksichtigen. Hammerstein und Pesch haben sich darum ein besonderes Verdienst erworben, daß sie gerade die erstere Form der Staatenbildung mit Vorzug berücksichtigen und genau und eingehend darlegen. Aber je eingehender die Theorie dargelegt wird, desto klarer zeigt sich der Unterschied zwischen der alten und neuen Lehre und desto offener treten auf beiden Seiten die Schwächen der Beweisführung zu Tage. Als derartige Schwäche muß in der Darstellung der neuen Ansicht namentlich der nicht weiter bewiesene Satz bezeichnet werden: „Diese Gewalt (die Staatsgewalt) war durch die Natur der Dinge dem Familienoberhaupte anvertraut" (Pesch S. 32); „Seine Kinder und Kindeskinder waren zugleich seine Unterthanen und Niemand hatte das Recht, an dieser Anordnung zu rütteln, die Gott durch ein Naturgesetz getroffen hatte" (S. 32); „Das Staatswesen ist schon in der Familie mit ihrem souveränen Oberhaupte vorhanden" (S. 38) u. dgl. Die alte Rechtslehre wollte diese Behauptungen nicht gelten lassen; hier ist also in der Beweisführung noch eine Lücke auszufüllen.

Hieronymus Noldin S. J.

Eine Entscheidung des h. Officiums über die Absolution von päpstlichen Reservatfällen[2]). Wenngleich diese Entscheidung ganz neue Bestimmungen zu enthalten scheint, so bestätigt sie doch in Wirklichkeit

---

zeitlichen Rechte und die Regierungsgewalt in letzter Linie unmittelbar von Gott herleiteten, aber die Regierungsgewalt ließen sie dem Fürsten nicht unmittelbar von Gott, sondern mittelbar durch das Volk zukommen.

[1]) Vergl. *Suarez*, Def. fid. l. 3. c 2. n. 19.

[2]) Quaesitum est ab hac s. Congregatione Romanae et universalis Inquisitionis: I. Utrum tuto adhuc teneri possit sententia docens ad episcopum aut ad quemlibet sacerdotem approbatum devolvi absolutionem casuum et censurarum etiam speciali modo Papae reservatorum, quando poenitens versatur in impossibilitate personaliter adeundi sanctam Sedem. II. Quatenus negative utrum recurrendum

ihrem Hauptinhalte nach nur jenes Recht, welches sich in der neuern Zeit allmählig durch Gewohnheit gebildet hatte. Die Unsicherheit des früheren Rechtes — die Absolution von päpstlichen Reservatfällen bildete nämlich eine der verwickeltsten und und unsichersten Partien der Moraltheologie — in Verbindung mit der gegenwärtigen Leichtigkeit und Sicherheit des brieflichen Verkehres bewirkten, daß die Praxis, brieflich um Befreiung von der Censur zu bitten, allmählig ganz allgemein wurde, und das ältere geschriebene Recht, welches das persönliche Erscheinen in Rom vorschrieb und im Verhinderungsfalle den Bischöfen oder auch den gewöhnlichen Beichtvätern die Vollmacht theils zur directen, theils zur indirecten Absolution gab, gänzlich beseitigte. Diese Praxis nun, brieflich um die Lossprechung zu bitten, bestätigt der h. Stuhl und erklärt zugleich das nach den früheren allgemeinen Kirchengesetzen den Bischöfen in Folge von Devolution zukommende Recht zur Lossprechung für abrogirt.

Der zweite Theil dagegen enthält insofern allerdings einige neue Bestimmungen, als sie die Vollmacht der Priester, in dringenden Fällen von Reservatfällen loszusprechen, nicht unbedeutend erweitert. Da aber dieser Theil in Zukunft von besonderer praktischer Wichtigkeit sein wird, so lassen wir über ihn einige Bemerkungen hier folgen.

1. Die Absolution, welche in dringenden Fällen (in casibus vere urgentioribus) der h. Stuhl nunmehr jedem Beichtvater gestattet, ist eine directe, nicht eine indirecte. Denn nur nach einer directen Absolution kann von einem Rückfalle in die frühere Censur die Rede sein, da nur

---

sit, saltem per literas, ad eminentissimum Cardinalem majorem poenitentiarium pro omnibus casibus Papae reservatis, nisi episcopus habeat speciale indultum, praeterquam in articulo mortis, ad obtinendum absolvendi facultatem.

Fer. IV. die 23. Junii 1886.

Emi ac Rmi Patres Cardinales, in rebus fidei generales inquisitores, suprascriptis dubiis mature perpensis respondendum esse censuerunt:

Ad I. Attenta praxi s. Poenitentiariae praesertim ab edita Constitutione apostolica sac. mem. Pii PP. IX. quae incipit Apostolicae Sedis: *Negative.*

Ad II. *Affirmative*; at in casibus vere urgentioribus, in quibus absolutio differri nequeat absque periculo gravis scandali vel infamiae, super quo confessariorum conscientia oneratur, dari posse absolutionem injunctis de jure injungendis, a censuris etiam speciali modo Summo Pontifici reservatis, sub poena tamen reincidentiae in easdem censuras, nisi saltem infra mensem per epistolam, et per medium confessarii absolutus recurrat ad s. Sedem. Facto verbo cum Sanctissimo.

Fer. IV. die 30 Junii 1886.

SSmus resolutionem Emorum PP. approbavit et confirmavit. Josephus Mancini S. R. et U. Inquisit. Notarius.

sie die Censur wirklich aufhebt. Die indirecte Lossprechung läßt die Censur bestehen und ermöglicht nur den würdigen Empfang der h. Communion für den bestimmten vorübergehenden Fall, in welchem die dringende Nothwendigkeit vorliegt.

2. Daraus ergibt sich dann weiter, daß derjenige, welcher in dieser Weise direct losgesprochen wurde, so lange von sämmtlichen Folgen der früheren Censur befreit ist, als er nicht durch Vernachlässigung der Bitte um endgiltige Lossprechung wieder in dieselbe zurückfällt. Er kann demnach die h. Sakramente so oft empfangen als er will, auch wenn die dringende Ursache, um derentwillen die Absolution erfolgte, gar nicht mehr besteht. Die indirecte Lossprechung hat diese Folgen natürlich nicht; sie setzt zur Ermöglichung des öfteren Empfanges der heiligen Sacramente immer wieder den Fall der Noth voraus [1]).

3. Nach der gewöhnlicheren Meinung der Theologen, welche praktisch sicher ist [2]), tritt der Rückfall in eine frühere Censur. ebenso wie die ursprüngliche Strafe selbst, nur im Falle einer schweren Verschuldung ein. Wenden wir diese Lehre auf unsern Fall an, so ergibt sich, daß nur die schwer sündhafte Vernachlässigung der Pflicht, innerhalb eines Monates sich an den heiligen Stuhl zu wenden, die Strafe des Rückfalls nach sich zieht. Das drücken auch die in der Entscheidung vorkommenden Worte sub *poena* tamen reincidentiae in eandem censuram aus. Der Rückfall ist eine Strafe; nun kennt aber das Kirchenrecht keine Strafe, wenigstens keine poena medicinalis, ohne Schuld, und keine schwere Strafe ohne schwere Schuld. Vergeßlichkeit also oder Unmöglichkeit, auch nur brieflich sich nach Rom zu wenden, schließen den Rückfall in die frühere Censur aus; auch eine bloß leicht schuldbare Nachlässigkeit führt denselben noch nicht herbei.

4. Man wird kaum irren, wenn man die Entscheidung so auffaßt, daß es dem Beichtenden freisteht, entweder selbst brieflich um die definitive Lossprechung zu bitten oder den Beichtvater zu ersuchen, in seinem Namen dieses zu thun, ebenso wie es auch nach dieser Antwort des h. Officiums in seinem Belieben steht, nach Rom zu reisen, um dort losgesprochen zu werden. Mit andern Worten, der letzte Satz: nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad s. Sedem, wird so zu verstehen sein, daß saltem nicht nur auf das unmittelbar folgende infra mensem, sondern auch auf die beiden folgenden Satzglieder (saltem per epistolam, saltem per medium confessarii) sich bezieht. Läßt sich demzufolge auch nicht behaupten, der h. Stuhl mache es dem Beichtvater in jedem Falle zur Pflicht, für den Beichtenden die Last der Bitte um die Lossprechung auf sich zu nehmen, so wird doch

---

[1]) Vgl. *Lehmkuhl*, Theol. mor. ed. III. tom. II. n. 413.

[2]) S. *Alphonsi* Theol. mor. l. VII. n. 125.

kein seeleneifriger Priester diese geringe Mühe scheuen, um dem Beichtkinde in seiner Verlegenheit zu Hülfe zu kommen.

5. Da die besonderen Vollmachten der Bischöfe, z. B. jene, die sie durch die dreijährigen Facultäten von der Pönitentiarie erhalten, und der einzelnen Beichtväter z. B die der pagella s. Poenitentiariae, unverändert fortbestehen, so genügt es auch ohne Zweifel, innerhalb eines Monates sich brieflich an den Bischof zu wenden, oder persönlich von einem privilegierten Beichtvater sich die Lossprechung zu erbitten. Selbstverständlich ist dann diesem Beichtvater, welcher nur gelegentlich der Spendung des Bußsacramentes von der Censur absolvieren kann, jene Sünde, aber auch nur diese, nochmals zu beichten, welche die Censur nach sich gezogen hat.

6. Wenn es dann ferner in der Entscheidung heißt: nisi saltem infra mensem.. recurrat ad s. Sedem, so ist damit schon hinreichend ausgedrückt, daß nicht etwa innerhalb eines Monates bereits die endgiltige Lossprechung müsse erfolgt sein, sondern daß es genüge, wenn innerhalb dieses Zeitraumes das Gesuch an den h. Stuhl oder den Bischof eingereicht wurde.

7. Einige Beispiele dringender Fälle, in welchen nach den früheren Bestimmungen eine indirecte Absolution erfolgen konnte, führen viele Moralisten an. Ohne Zweifel wird die gleiche Nothwendigkeit genügen, um nach dem jetzigen Rechte die directe Lossprechung ertheilen zu können. Der h. Alphons faßt die verschiedenen Fälle kurz so zusammen: si nequeat adiri superior sine scandalo aut nota infamiae vel sine magna difficultate, puta si habens facultatem longe distet; et ex alia parte urgeat necessitas communicandi vel implendi praeceptum annuae confessionis aut *ne diu poenitens maneat in peccato mortali*, ut dicunt communiter omnes praefati auctores[1]).

Joseph Biederlack S. J.

Bereicherungen der Patristik des 4. Jahrhunderts. Der früher in dieser Zeitschrift (1884, 450) angezeigte Fund einer neuen Schrift des h. Hilarius von Poitiers und eines Pilgerberichtes über die heiligen Stätten aus dem 4. Jahrhundert ist jetzt durch den Entdecker der betreffenden Handschrift, Joh. Franc. Gamurrini in Arezzo, zum Gemeingut gemacht worden. Die Accademia storico-giuridica zu Rom hat die Herausgabe der von Gamurrini mit einleitenden Untersuchungen und Anmerkungen sehr fleißig vorbereiteten Publication unternommen: Biblioteca dell' accad. stor.-giurid. Volume IV. *S. Hilarii* Tractatus de mysteriis et Hymni, et *S. Silviae* Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta.

---

[1]) Theol. mor. l. VI. n. 585.

Accedit Petri Diaconi Liber de locis sanctis. Romae 1887, Cuggiani. 151 Seiten gr. 4°; mit zwei Facsimile der Handschrift und zwei geographischen Karten. Von einem Tractate des h. Hilarius über die Mysterien weiß man aus Hieronymus De scriptoribus eccles. Im Mittelalter besaß einen solchen das Kloster Montecassino; er wird unter den Schriften aufgezählt, welche der Abt Desiderius für die Bibliothek abschreiben ließ. Da die Handschrift zu Arezzo, aus welcher die neuen Publicationen entnommen sind, von Montecassino herkommt, durch ihre Schriftzüge das Zeitalter des Desiderius (Papst Victor II. seit 1070), verräth, an der Spitze den Namen Hilarius trägt und in dem bisher unbekannten Texte des Buches De mysteriis vielfach wörtlich an die bekannten Schriften des Kirchenvaters anklingt, so unterliegt die Autorschaft des h. Hilarius keinem ernstlichen Zweifel. Nur zu bedauern ist, daß die Handschrift den Tractat nicht mehr vollständig darbietet. Es fehlen am Anfang und in der Mitte bedeutende Partien. Ueber den vollständigen Inhalt orientiert einigermassen noch der Schlußsatz des Abschreibers: Finit tractatus mysteriorum s. Hilarii episcopi ab Adam usque ad Noe, deinde Abraae, Isaac, Jacob, Moysis et Osee prophetae et Heliae. Die „Mysterien", welche zur Erklärung kommen, sind die Beziehungen der Geschichte dieser alttestamentlichen Heiligen auf Christus und das Heil des Neuen Bundes. Der h. Hilarius hat bekanntlich die Typik mit großer Vorliebe gepflegt.

Der h. Hieronymus erwähnt zusammen mit dem Liber mysteriorum einen Liber hymnorum vom gleichen Autor. Auch von dieser bisher unbekannten Sammlung des h. Hilarius hat die Handschrift von Arezzo drei Bruchstücke aufbewahrt, die wir nunmehr von Gamurrini erhalten. Zwei derselben sind Hymni abecedarii d. h. mit Buchstabenanfängen der einzelnen Strophen nach der Ordnung des Alphabetes, eine Einrichtung zur Erleichterung des Gedächtnisses beim gemeinsamen Absingen der Hymnen. Der zweite ist übrigens, wie der Herausgeber ausführt, nicht von Hilarius, sondern von einer neubekehrten Dichterin (Renata sum, o vitae — Laetae exordia!); er durfte wegen seiner Schönheit vom Heiligen recht wohl in die Sammlung aufgenommen werden. Alle drei Hymnen preisen die Wohlthaten der Menschwerdung und Erlösung.

Viel wichtiger ist, was neuen historischen Inhalt betrifft, die Peregrinatio ad loca sancta. Die beschriebene Wallfahrt wurde gemäß den zutreffenden Nachweisen des Herausgebers von einer vornehmen Aquitanierin, die sich dem Klosterleben gewidmet hatte, in der Zeit Theodosius des Aelteren, genauer zwischen den Jahren 381 und 388, ausgeführt und nach der Beendigung von der Pilgerin beschrieben, zunächst damit ihre Klostergenossinnen in Gallien (sorores venerabiles, dominae venerabiles) von den Erlebnissen der Schwester in der Ferne Kunde erhielten. Das Itinerar führt über Aegypten (Sinai) nach Jerusalem, von welcher Stadt aus die Pilgerin verschiedene kleinere und größere Reisen unternimmt, welche drei

Jahre in Anspruch nehmen. Darauf geht sie nach Mesopotamien und über Seleucien in Isaurien nach Constantinopel. Der Bericht ist nicht blos werthvoll wegen seiner Angaben für die Topographie der heiligen Stätten und wegen der glänzenden Bestätigung ihrer Traditionen, sondern vor Allem auch wegen der ausführlichen Beschreibung der liturgischen Feierlichkeiten der Kirche von Jerusalem, welchen die Schriftstellerin große Aufmerksamkeit zugewendet hat (S. 76 ff.). Sie erwähnt nebenbei die Arcandisciplin (S. 107), beschreibt das Predigen durch Dolmetscher für die verschiedenen Sprachen (108) und schreibt zu Edessa den sogen. Brief des Heilandes an Abgar nach dem Original ab, weil er ausführlicher ist, als in ihrer Heimat bekannt. Daß die Pilgerin, deren Name im Werke selbst nicht kenntlich wird, die h. Silvia von Aquitanien sei, hat der Herausgeber durch Aufnahme ihres Namens in den Titel wohl zu zuversichtlich als ganz sichere Thatsache hingestellt; die Identität der Verfasserin mit der bei Palladius in der Historia Lausiaca vorkommenden Pilgerin Silvia beruht nur auf Wahrscheinlichkeit, wenn auch sehr großer.

Das verdienstvolle Werk schließt mit einem neuen Drucke des zuletzt von Gf. Riant herausgegebenen Liber de locis sanctis vom Diakon Petrus aus Montecassino. Petrus hatte für seine Schrift vielfach die obige Peregrinatio benützt. In Gamurrini's Ausgabe liegt sein Text mehrfach verbessert vor. Die ganze Publication gereicht der Accademia bei Freunden gründlicher Studien zu großer Empfehlung[1]).

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Die neueste Literatur über biblische Einleitung. Außer der oben schon besprochenen Introd. in N. T. von P. Cornely liegen noch folgende hier einschlägige Schriften vor uns. 1. Dr. Fr. A. Henle: Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser (München, Stahl sen. 1887). Als besonders wertvoll erscheint hier die Darstellung der topographischen und culturhistorischen Verhältnisse Kolossä's. Auf Grund der Forschungen des englischen Reisenden Hamilton wird die den byzantinischen Schriftstellern entlehnte und noch in den neuesten Einleitungswerken vertretene Ansicht über die Lage der alten Hauptstadt Phrygiens corrigiert. Kolossä stand nicht an der Stelle des jetzigen Chonas, sondern drei Meilen (wohl englische) davon entfernt, dort, wo drei Flüsse, deren bedeutendster der Lykus ist, sich in eine tiefe, schmale Schlucht stürzen und rings herum die Ruinen einer großen Stadt liegen;

---

[1]) Die anderen bisher von der Accademia herausgegebenen Bände sind folgende: *C. Re*, Statuti della città di Roma del sec. XIV. — II. *G. Gatti*, Statuti dei mercanti di Roma del sec. XIII al XVI. (unter der Presse). — III. G. *Marini*, Iscrizioni antiche doliari. — V. *S. Malatesta*, Statuti delle gabelle di Roma del sec. XIV. — VI. *L. Bruzza*, Regesto della chiesa di Tivoli.

die charakteristische Beschreibung Herodots (VII 30) stimmt genau dazu. Was Henle über den Kolosserbrief selbst bemerkt, ist ein sehr gediegener Beitrag zu dessen richtigem Verständnisse. Hervorgehoben sei der Abschnitt, welcher das Verhältniß der kolossischen Irrlehre zum Essenismus und Gnosticismus behandelt. Die Gegner, welche der Apostel auf's Korn nimmt, sind „gnostisch angehauchte Judaisten." Sie zeigen einen einheitlichen, judenchristlichen Charakter, haben aber keinen Zusammenhang mit dem Essenismus.

2. Von Lic. Theol. D. Gla erhielten wir eine eingehende Specialuntersuchung über „die Originalsprache des Matthäusevangeliums" (Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh 1887). Von besonderem Interesse ist die Analyse des bekannten Papiasfragmentes. In den λόγια sieht der Verfasser das mit unserem ersten kanonischen Evangelium inhaltlich zusammenfallende, etwa im Jahre 42 geschriebene hebräische Matthäus-Evangelium. Den Satz ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος erklärt Gla von demjenigen Gebrauche, welchen die griechischen Christen von dem hebräischen Matthäusbuche machten, um es denen, die zum Verständniß desselben einer Uebersetzung bedurften, durch eine solche zugänglich zu machen. Das Ἑβραΐδι διαλέκτῳ endlich versteht Gla im Gegensatze zu Schegg von der zur Zeit der Apostel in Palästina gebräuchlichen Landessprache. Der Verfasser findet es glaublich, daß Matthäus selbst sein hebräisches Evangelium übersetzt oder vielmehr frei im Griechischen wiedergegeben habe, vielleicht mit Benützung des griechischen Marcusevangeliums, worauf die vielfache Uebereinstimmung im sprachlichen Ausdrucke hindeute.

Hieran anknüpfend erwähnen wir die neueste Aeußerung über die λόγια des Papiasfragmentes in Bickell's erweiterter Abhandlung über das von ihm unter den Fajjumer Papyrus entdeckte Evangelienfragment. (Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzh. Rainer I. Nr. 3 und 4.). Er hält den Papyrus „für das Fragment einer Uebersetzung der aramäischen Matthäuslogia." Eingreifend in die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnisse unserer drei ersten Evangelien glaubt er, mit dieser Quelle das synoptische Rätsel auf das einfachste erklären zu können. „Sie (die Spruchsammlung oder τὰ λόγια) als die älteste Evangelienschrift bildete die Grundlage für das Marcusevangelium, welches ihre kurzen tatsächlichen Angaben erweiterte, während es die längeren Reden meist wegließ. Für das Matthäusevangelium sind die Spruchsammlung und Marcus benützt, für das des Lucas alle drei ebengenannten Quellen".

3. Die katholischen Bibelforscher sind gegenwärtig in Vertheidiger der Benützungs- und Traditionshypothese getheilt. Einer der namhaftesten Vertreter jener ist Schanz; auch Bickell vertritt sie, wie die soeben registrierte Aeußerung dartut. Auf Seite dieser stellte sich nunmehr auch Franz Kaulen in seiner „Speciellen Einleitung in das Neue Testament", womit dessen biblische Einleitung zum längst ersehnten Ab-

schluße gekommen ist. Diese Schlußlieferung reiht sich den früheren Abteilungen würdig an durch alle die Vorzüge, welche an jenen in unserer Zeitschr. (1877, 118; 1885, 378) hervorgehoben worden sind. Wenn Kaulen's alttestamentliche Einleitung als ein Carpzovius redivivus bezeichnet worden ist, und zwar ebensowohl hinsichtlich der aufgewendeten Gelehrsamkeit, wie hinsichtlich der Zähigkeit, mit welcher an der synagogalen Tradition festgehalten wird (Literaturber. der D. M. G. über das J. 1881 S. 71), so unterschreiben wir dies Urtheil in Bezug auf die genannten zwei Eigenschaften als die Hauptvorzüge des ganzen Buches, indem wir nur statt der synagogalen die kirchliche Tradition setzen. Da nun einem dringenden Bedürfnisse der Theologiestudierenden ausgezeichnete Abhilfe geworden ist, werden ohne Zweifel rasch neue Auflagen folgen (die zweite Abteilung ist jetzt, da wir dies schreiben, auch schon vergriffen), die es dem Verfasser möglich machen, neu erscheinende Literatur und neu auftauchende Fragen stets zu berücksichtigen, so weit sie es verdienen. Die inzwischen erschienenen Monographien von Henle und Gla bringen des Beachtenswerten genug, Volkmar's „Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief", Vischers Auffassung der Apokalypse dürften ebenfalls einige zurechtstellende Bemerkungen verdienen.

4. Die handliche Ausgabe des griechischen Alten Testamentes von Leander von Eß wurde zum dritten Male aufgelegt (Lipsiae sumtibus Ernesti Bredtii 1887). Zeichnete sich schon die zweite Auflage von 1855 dadurch vorteilhaft vor der ersten (1824) aus, daß die Stereotyp-Platten nach Tischendorf's Noten corrigiert wurden, so hat der dritte Druck wiederum an etlich 30 Stellen Verbesserungen erfahren. Dazu kommt jetzt noch eine willkommene Bereicherung durch eigene epilegomena. In drei Paragraphen verbreiten sie sich über Textrecensionen und Druckausgaben, über die editio Sixtina und deren Nachdrucke, über die von Pius IX. veranstaltete splendide Ausgabe des Codex Vaticanus, über die Arbeiten Tischendorf's, Lagarde's und Anderer, und bringen noch am Schluße Vorschläge Lagarde's hinsichtlich dessen, was zunächst in Bezug auf möglichst genaue Herstellung des ursprünglichen Textes zu tun sei. Dem Theologen, der nicht in der Lage ist 720 Mark auszugeben für die diplomatisch genaue Ausgabe des Codex Vaticanus nach der Weise des Tischendorf'schen Sinaiticus, ist durch den Neudruck der van Eß'schen Stereotypausgabe jener hochwillkommene Schatz gleichwohl in bescheideneren Verhältnissen und auf Grundlage der vortrefflichen Sixtinischen Ausgabe von 1587 nahe gerückt.

Matthias Flunk S. J.

Jacobi Platelii S. J. synopsis cursus theologici. (Desclée, de Brouwer et Soc., Brugis et Insulis, 1886.) Mit lebhafter Befriedigung darf man von der Wiederauflage des vorgenannten Werkes Notiz

nehmen. Der theologischen Wissenschaft ist damit wohl mehr gedient, als mit der Veröffentlichung von neuen Producten, inwiefern sie über die Grenze des Mittelmäßigen sich nicht sonderlich erheben. Platel's Synopsis bietet nach ihrer vorliegenden Gestalt in fünf Bänden zunächst die Lehre de Deo uno ac trino, et de angelis; sodann de beatitudine, actibus humanis, legibus, gratia et merito; ferner de fide, spe, charitate, jure, justitia et religione; weiterhin de incarnatione; endlich de sacramentis. Dem Tractat de fide ist manches einverleibt, was man heutzutage in der Fundamentaltheologie zu behandeln pflegt. Der fünfte Band ward von Fr. de Fourmestraux, einem Schüler Platel's, nach den Aufzeichnungen seines vorzeitig dahingeschiedenen Lehrers herausgegeben. Der eigenthümliche Werth dieses Werkes liegt in der erstaunlichen Fülle des Stoffes, welchen der Verfasser innerhalb eines verhältnißmäßig sehr bescheidenen Rahmens nicht nur wie immer aufgehäuft, sondern geistig durchdrungen, verarbeitet und in leichtfaßlicher Sprache zur Darstellung gebracht hat. Ebendarum ist diese Synopsis in hohem Grade geeignet, in das Studium der Theologie, namentlich in die Tiefen der scholastischen Speculation einzuführen. Die Uebersichtlichkeit ist durch zahlreiche, den Inhalt kurz zusammenfassende Randnoten erhöht. Außerdem ist jedem Bande noch eine „Synopsis synopseos“ angefügt. Daß der Verfasser in vereinzelten Fällen, z. B. bei Besprechung der physischen Prädetermination, der unbefleckten Empfängniß Mariä, des Jansenismus, dem Plane einer einfachen Synopsis nicht ganz treu geblieben ist, wird man der sturmbewegten Entstehungszeit des Werkes zu Gute halten. Zu wünschen wäre nur gewesen, daß die verdienten Herausgeber, als deren letzter in der Vorsynopsis nicht ganz treu geblieben ist, wird man der sturm bewegten rede Th. Bouquillon erscheint, auch die Citate einer genauen Revision hätten unterwerfen wollen. Die äußere Ausstattung der veranstalteten Auflage ist geradezu glänzend.

Anton Straub S. J.

Die geheimnißvolle Gottesschrift Dan. V 25 und deren Deutung (vv. 26—28). In der vorigen Nummer (S. 393) wurde auf Ganneau's sinnreiche und von Nöldeke noch mehr begründete Erklärung der Worte Mane, Thekel, Phares aufmerksam gemacht. Inzwischen hat sich auch G. Hoffmann in der „Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete“ dafür interessiert, und den von Ganneau dargebotenen Schlüssel zur Erschließung des Rätsels selbst verwendet. Zunächst ist in seiner Erklärung neu, daß er in der geheimnißvollen Schrift des chaldäischen Textes: m^ene m^ene t^eqel ufarsin das t^eqel als Apposition zu dem zweiten m^ene auffaßt, also: „die Mine in Sekel-Stücken d. h. Dariken oder Goldstateren.“ Wenn in Vers 27 m^ene nicht wiederholt sei, so geschehe dieß deßwegen, weil ja die Auslegung sich gerade auf t^eqel zuspitze. Ebenso stehe in V. 28 p^eres und nicht ufarsin wegen des Bezuges auf

„Persien". Dadurch daß Hoffmann die appositionelle Stellung des t^{e}qel hervorhebt, ist auch der naheliegende Wunsch befriedigt, nämlich zu wissen, warum m^{e}ne zweimal gesetzt erscheint, was in der Uebersetzung Ganneau's unbefriedigt läßt. In m^{e}ne erblickt dann Hoffmann die „rechnungsmäßige (leichte) Mine nach ihrem Nominalwert", die Mine, welche vollwichtig ausgezahlt wurde. In der Anwendung auf den babylonischen König besagt die vollwichtige Mine: „Gott hat dem Belsazar sein Reich vollständig übergeben, d. h. so blühend wie Nebukadnezar es hinterlassen hat." Das (u)farsin bedeutet dem Sinne nach sicher „zwei" Halbminen, was Hoffmann namentlich wegen der Deutung auf die Teilung zwischen dem Meder (Darius) und Perser (Cyrus) annimmt. Aus dem Zusatze t^{e}qel geht hervor, daß die Mine und die Halbminen als Geldgewichte gemeint sind, — ein passendes Bild der Königswürde, da die Prägung des Goldsekels, des Dareikos, Vorrecht des Reichsoberhauptes war. Auf Grund dieser Beobachtungen gibt dann Hoffmann folgende Uebersetzung der ganzen Stelle Dan. V 25—28: „(25) So lautet die angeschriebene Schrift: eine Mine, eine Mine in Sekel, und (zwei) Halbminen. (26) Dies ist die Deutung der Worte: Eine Mine: Gott hat dein Reich voll ausgezählt. (27) Sekel: Gewogen bist du auf der Wagschale und mangelhaft befunden. (28) Halbmine: Zerbrochen ist dein Reich worden und dem Meder und Perser gegeben."

Matthias Flunk S. J.

Eine gelungene **Charakteristik des „Alt-Katholicismus"** wird von anglikanischer Seite in The Literary Churchman (XXXIII,1887, 172) abgegeben. „Wir haben den Alt-Katholicismus nur allzu nahe gesehen, um noch für ihn Achtung zu besitzen. Wir waren auf der Kölner Conferenz, bevor noch Reinkens Bischof war, zugegen, und verließen sie sehr entmutigt. Der Ton aller Redner war bitter und feindselig, mit alleiniger Ausnahme von Reinkens, welcher auf uns den Eindruck machte, als sei er der einzige Mann unter ihnen, der viel religiöse Sanftmut (sweetnes of religion) besäße. Das Saure war im Ueberfluß vorhanden. Wir waren häufig unter den Zuhörern des Dr. Michelis, eines anderen Lichtes des Alt-Katholicismus, aber nie haben wir aus seinem Munde ein Wort der Erbauung vernommen. Stets bitter und voll giftiger Ausfälle auf den Papst und die römische Kirche, schien er unfähig ein anderes Thema behandeln zu können. Daß der Alt-Katholicismus dem Tode entgegengeht, ist unzweifelhaft, dem Tode aus Mangel an wahrer Religiosität in seiner Mitte. Man kann eben nicht leben und gedeihen bei Holzäpfeln." Die Richtigkeit dieses ausländischen Urteils wird von „altkatholischer" Seite selbst bestätigt; man erinnere sich nur an Schulte's Geschichte des „Alt-Katholicismus".

Abhandlungen.

Die geheime Sünde in der altchristlichen Bußdisciplin.

Von Joseph Stötzer S. J.

II.

Nicht etwa erst im spätern Mittelalter wurde blos für öffentliche Sünden öffentliche Buße gethan; schon von Anfang des 7. Jahrhunderts war das Axiom in Geltung: Nur wer öffentlich gesündigt hat, soll öffentlich büßen. Dies ist eine unbestreitbare Thatsache.

Denn schon der ehrwürdige Beda († 735) unterscheidet deutlich zwischen geheimen und öffentlichen Sünden und für beide Arten bestimmt er die zukommende Strafe[1]: Si presbyter vel diaconus vel monachus uxorem duxerit *in conscientia populi*, deponatur; si adulterium perpetraverit cum ea et *in conscientiam populi devenerit*, proiciatur extra ecclesiam et inter laicos paeniteat, quamdiu vixerit. Für dasselbe Vergehen, meint Beda, solle man nicht immer dieselbe Strafe auferlegen, man solle vielmehr unterscheiden zwischen einem Armen und einem Reichen, dem Freien und dem Unfreien, ob dasselbe zufällig oder mit Wissen und Willen, ob es in der Oeffentlichkeit oder im geheimen begangen worden sei[2].

Isaak, Bischof von Langres, will einige Capitula jener Satzungen zusammenstellen, welche auf zwei Concilien in Gallien

[1]) De remediis peccatorum c. 7.

[2]) C. 1. Aehnlich unterscheidet das sog. *Paenitentiale Egberti*, der um 767 als Erzbischof von York starb. Vgl. Schmitz, a. a. S. 565 ff.

erlassen worden seien; diesen Synoden habe auch Bonifatius, Erzbischof von Mainz, als Legat des Papstes Zacharias (741—752) beigewohnt und Zacharias habe dieselben im J. 742 gutgeheißen. Die Sammlung zerfällt in zehn Tituli, die ihrerseits wieder verschiedene Capitula enthalten.

Tit. 3. c. 9. heißt es nun: Mulier habens virum si adulterium perpetraverit et occulte ad confessionem venerit, septem annis paeniteat; tres in pane et aqua, ceteros quattuor in providentia erit sacerdotis, qualiter eam viderit posse, et ita ei ciborum abstinentia imponatur. Similiter et vir habens uxorem, si adulterium perpetraverit, faciat, i. e., per triennium ut non communicet. Si cuius uxor adulterium perpetraverit et hoc a viro deprehensum fuerit et publicatum, dimittat uxorem si voluerit propter fornicationem; illa vero, secundum quod superius insertum est, publice agat paenitentiam; vir vero eius illa vivente nullatenus habeat licentiam, aliam ducere uxorem etc.[1]).

Dasselbe Princip ist auch Tit. 6. c. 2. angewendet. Es ist dort die Rede von solchen, die sich fremdes Gut angeeignet haben. Nach der Bestrafung vor dem weltlichen Gerichte soll der Comes die Schuldigen auch vor das kirchliche Gericht bringen. Nam si publice actum fuerit, publicam inde agat paenitentiam iuxta sanctorum canonum sanctionem; si vero occulte, sacerdotum consilio ex hoc agat paenitentiam etc.[2]).

Vielleicht der älteste Zeuge für die Wahrheit, daß seit Anfang des 7. Jahrhunderts eine öffentliche Buße für geheime Sünden nicht auferlegt wurde, ist wohl der hl. Eligius, von 640—658 Bischof von Noyon in Flandern. In seiner 16. Homilie[3]) fordert derselbe zuerst alle Sünder, nicht blos die Neider und Hasser, nicht blos die Tyrannen und Wegelagerer, sondern auch die Ehebrecher und Blutschänder zur Buße und Bekehrung auf. Bis dahin hatte er nur von solchen gesprochen, die im Bewußtsein ihrer Schuld Buße thun sollen, und unter Buße, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, den Empfang der hl. Sakramente verstanden. Dann aber wendet er sich zu denen, quos *publica actio criminalis* publicam coegit agere paenitentiam etc. Er setzt also voraus, daß unter der Zahl der öffentlichen Büßer nur solche sich finden, die ein öffentliches, processualisches Verfahren zur Uebernahme

[1]) *Migne* PP. l. t. 124. p. 1075. [2]) L. c. p. 1096. [3]) *Migne*, PP. l. t. 87, p. 650 ff.

der Buße gezwungen habe. Wo möglich noch klarer spricht der Heilige in seiner 13. Homilie[1]). Alle, mögen sie auch häufiger und schwerer sich versündigt haben, als selbst diejenigen, welche öffentlich Buße thun, sollen beichten und sich bekehren, und der Bischof erklärt sich bereit, sie noch an demselben Tage, am Gründonnerstag, zur hl. Communion zuzulassen. Er hätte aber dieses Versprechen nicht ablegen können, wenn damals die geheimen kanonischen Sünden mit einer jahrelangen öffentlichen Buße bestraft worden wären.

Hrabanus Maurus († 856), „das theologische Orakel seiner Zeit", gibt uns ein sehr anschauliches Bild von der Bußdisciplin im 9. Jahrhundert.

Quorum peccata, sagt er, in publico sunt, in publico debet esse paenitentia per tempora, quae episcopi arbitrio paenitentibus secundum differentiam peccatorum decernuntur; eorumque reconciliatio in publico esse debet sicut canones Africani concilii testantur, ubi scriptum est: Cuiuscunque autem paenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universam ecclesiam commoverit, ante absidem manus ei imponatur. Quorum ergo peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis fuerint revelata, horum occulta debet esse paenitentia secundum iudicium presbyteri sive episcopi, cui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur videntes eorum poenas, quorum penitus ignorant causas[2]).

Nicht minder klar spricht Hinkmar von Reims:

Unusquisque sacerdos maximam providentiam habeat, quatenus, si forte in parochia sua publicum homicidium aut adulterium sive periurium, vel quodcunque criminale peccatum publice perpetratum fuerit, statim si auctorem facti vel consentientem adire potuerit, hortetur eum, quatenus ad paenitentiam veniat coram decano et compresbyteris suis et quidquid ipsi inde invenerint vel egerint, hoc comministris nostris, magistris suis .. innotescat, ut infra quindecim dies ad nostram praesentiam publicus peccator .. veniat. Es werden sodann die kirchlichen Strafen bestimmt sowohl für Laien, welche sich nicht stellen wollen, als auch für die Priester, welche die Anzeige rechtzeitig zu machen verabsäumen[3]). Sehr interessant in dieser Beziehung ist auch die Schrift desselben De divortio Lothari[4]).

---

[1]) *Migne*, l. c. p. 640 sqq. [2]) De Cleric. instit. l. 2. c. 30. *Migne*, PP. l. t. 107. p. 338 sq. [3]) Capitula Synod. III. Cap. I. *Migne*, PP. l. t. 125 p. 763. [4]) *Migne*, l. c. p. 631 sqq.

Es wird daher nicht auffallen, wenn auch die Concilien der damaligen Zeit dieselbe Ansicht vertreten.

So verordnete die Synode von Arles, auf Anordnung Karls d. Gr. im Mai 813 berufen, super statu ecclesiarum corrigendo: Qui publico crimine convicti sunt, rei publice iudicentur et paenitentiam agant secundum canones[1]). Zu demselben Zwecke fand einige Tage später die Synode von Reims statt. Ihr 31. Can. lautet: Ut discretio servanda sit inter paenitentes qui publice et qui absconse paenitere debent[2]). — Die Synode von Chalons an der Saone desselben Jahres beklagt es in ihrem 25. Can., daß die öffentliche Buße nach den alten Canones aus der Uebung gekommen sei und daß man bei der Excommunication und Reconciliation die althergebrachte Ordnung nicht einhalte; man solle die Hülfe des Kaisers angehen, damit derjenige, welcher öffentlich gesündigt habe, auch öffentlich bestraft werden könne. Aus dem Umstande, daß man nur für öffentliche Sünden die öffentliche Buße verlangte, schließt Natalis Alexander[3]) ganz richtig, daß die Bischöfe der Lyoner Kirchenprovinz die geheimen Sünden nur mit geheimen Strafen belegt haben. — Die Synode von Mainz (Oct. 847), unter Hrabanus Maurus, welcher auch der aus Hamburg vertriebene hl. Ansgar beiwohnte und über den traurigen Zustand der nordischen Missionen Bericht erstattete, sagt in dem Synodalschreiben an König Ludwig (c. 31): „Die Priester sollen Art und Dauer der Buße in Gemäßheit der alten Canones, der hl. Schrift und der kirchlichen Gewohnheit bestimmen und unterscheiden, wer öffentlich und wer insgeheim Buße thun soll[4]). Discretio servanda est inter paenitentes, qui publice et qui absconse paenitere debent. Nam qui publice peccat, oportet ut publica mulctetur paenitentia. Die Synode wiederholt wörtlich den schon angeführten can. 31 der Reformsynode von Reims (813), nur daß sie als Begründung den allgemein angenommenen Grundsatz beifügt: Wer öffentlich sündigt, muß öffentlich büßen. Im J. 850 wurde in Pavia eine Synode gehalten[5]). Das cap. 6. derselben ist sehr lehrreich: Sollicite procurent episcopi, quam diligentiam erga plebem sibi commissam unusquisque presbyterorum gerat. Oportet enim, ut plebium archipresbyteri per singulos unumquemque patrem familias conveniant, quatenus tam ipsi quam omnes in eorum domibus commorantes, qui *publice* crimina perpetrarunt, *publice* paeniteant. Qui vero *occulte* deliquerunt, illis confiteantur, quos episcopi et plebium archipresbyteri idoneos ad secretiora vulnera mentium medicos elegerint; qui si forsitan in aliquo dubitaverint, episcoporum suorum non dissimulent implorare

---

[1]) Can. 26. [2]) Hefele, C. G. III. S. 756 ff. [3]) In hist. eccl. saec. III. Dissert. VI. 9. 2. prop. 2. t. III. p. 651, Parisiis 1730.
[4]) Hefele, C.G. IV. S. 128. [5]) *Mansi*, XIV. p. 1019.

sententiam. Si vero episcopus haesitaverit, non aspernetur consulere vicinos episcopos et ambiguam rem alterius aut certe duorum vel trium fratrum examinare consessu. Quodsi adeo aliqua obscuritate vel novitate perplexa res fuerit, si *quidem diffamatum certae personae scelus* est, metropolitani et provincialis synodi *palam sententia* requiratur, ut illud impleatur apostoli: peccantes publice argue, ut et ceteri metum habeant. Si autem occulta confusio est et is, a quo quaeritur salutis consilium, explicare non sufficit, potest *suppresso* facinorosi *nomine* qualitas quantitasque peccati discuti et congruus correctioni modus inveniri [1]).

Es ist demnach unzweifelhaft, daß seit dem Anfang des 7. Jahrhunderts für geheime Sünden eine öffentliche Buße nicht mehr auferlegt wurde. Da sich aber nirgends eine Spur von einer Veränderung in dieser Beziehung entdecken läßt, da vielmehr die angeführten Synoden fast ausschließlich Reformsynoden sind, die den ausgesprochenen Zweck verfolgen, nichts Neues einzuführen, sondern die teilweise verfallene Kirchenzucht nach den Bußsatzungen der alten Kirche wieder herzustellen, müßte es befremden, wenn in den sechs ersten Jahrhunderten eine geradezu entgegengesetzte Bußpraxis befolgt worden wäre, und zwar müßte dies um so auffallender sein, als es sich um eine Sache handelt, die in fortwährender kirchlicher Uebung war. Indeß schauen wir uns die Zeugnisse des Altertums an.

Die morgenländischen Secten, die sich teilweise schon im 5. Jahrh. von der Kirche trennten, haben vielfach die Beicht beibehalten. Die Genugthuung gilt bei ihnen ebenfalls als Bestandteil der Buße und ist in mancher Beziehung strenger als bei den Katholiken. Außer den großen, oft sehr lange andauernden Bußen gibt es für kleinere Sünden auch kleinere, wie Verneigungen (*μετάνοιαι*), Psalmen, Fasten u. s. w. Das Fasten wird aber nur dann auferlegt, wenn der Pönitent schon anderweitig zu fasten verpflichtet ist; man vermeidet es durchaus, außergewöhnliche Fasten aufzuerlegen, damit ja die in der Beicht bekannten Sünden nicht irgendwie veröffentlicht würden. Nur für ganz enorme, öffentliche Aergernisse wird außergewöhnliches Fasten auferlegt. Bei den Maroniten scheint es allgemeines Gesetz zu sein, daß für geheime Sünden nur eine geheime Buße auferlegt wird, als Verneigungen, Wallfahrten,

[1]) Cf. *Canis. Basnage*, Monum. II. II p. 362. et II. II. p. 130.

Gebete, Almosen. Die öffentlichen Kirchenbußen treffen nur den öffentlichen Sünder und zwar scheint in diesem Falle die Lossprechung erst nach vollständiger Entrichtung der Buße zu erfolgen, obgleich die von Denzinger[1]) beigebrachten Belege dies nicht außer Zweifel setzen.

Das Beichtsigill ist bei jenen Secten in vollster Kraft. So lautet der 20. Can. des Gregorius Illuminator, dessen Institutionen die Armenier befolgen: Si quis sacerdos sigillum confessionis fregerit, privetur officio atque gradu ministrorum et peccata non confitentium ei attribuantur. Offenbar liegt diesen Worten die Anschauung zu Grunde, daß ohne die strengste Wahrung des Beichtgeheimnisses sehr viele von dem Sakrament der Buße fern bleiben. Ebenso stellt ein anderer Auctor das Gesetz auf: Si quis sacerdos peccata confitentium patefecerit, excommunicatus deponatur et omnino deleatur ex ordine sacerdotali. Der Metropolit von Amida, Dionysius von Barsalibi[2]) stellte einen Ordo paenitentiae auf, den die syrischen Jacobiten befolgen. Derselbe beginnt mit der Mahnung: Cum quis peccata sua vult confiteri sive inimicitiae sint seu ebrietas aut quaelibet alia legis praevaricatio, oportet episcopum aut archimandritam aut presbyterum exactam diligentiam adhibere, primum ne ex iis quae audit detrimentum aliquod in ipsum derivetur; deinde ne confessionem ullo modo revelet neve eum ullatenus apud se ipsum parvipendat, qui peccata sua confitetur, sed eodem ipsum loco habeat, quo ante confessionem; denique ut nullam paenitentis rationem habeat etc.

Da also die Lehre vom Beichtsigill bei all jenen Secten so scharf ausgebildet ist, so ist der Schluß, sie hätten dieselbe bei ihrem Abfall von der Kirche zugleich mit der Beicht aus dem Vaterhause mitgenommen, vollständig berechtigt. Es muß demnach auch angenommen werden, daß im 5. und 6. Jahrh. dieselben Gesetze auch in der Kirche in Geltung waren. In der That stellte die Synode von Dovin in Armenien vom J. 527 — also kurz vor dem Abfall Armeniens — den Can. (20.) auf: „Ein Priester, der das Beichtgeheimnis verletzt, wird mit dem Anathem bestraft" [3]). Sollte nicht die Lehre über das Beichtsigill, wie wir sie bei jenen orientalischen Secten gefunden haben und die in der Natur der Sache begründet ist, überdies mit jenem ältesten Concilsbeschluß, der über diesen Gegenstand aus dem

---

[1]) *F. H. Denzinger*, Ritus orient. Wirceburgi 1858, p. 100 sqq. dem die obigen Angaben entnommen sind. [2]) *Denzinger* l. c. p. 440. [3]) Hefele CG. II. S. 718.

kirchlichen Altertum aufbewahrt ist, im Zusammenhang stehen? Sei dem wie ihm wolle, für uns ist nur das von Wichtigkeit, daß jene Völker es mit dem Beichtsigill für unvereinbar halten, für geheime Sünden außergewöhnliches Fasten als Buße aufzuerlegen. Wir hätten demnach hier eine Mittelstufe in unserer Untersuchung, die vom Mittelalter zur alten Zeit aufsteigt.

Wir sind bei der ersten Periode der Bußdisciplin angelangt. Während eines Zeitraumes von sechs Jahrhunderten soll constant auch für geheime in der Beicht bekannte Sünden öffentliche Kirchenbuße auferlegt worden sein; hierin liege, so sagt man, gerade die charakteristische Eigentümlichkeit dieser Periode. Die Schwierigkeit der Frage wird hier um so bedeutender, als manchmal aus denselben Väterstellen für die beiden sich diametral entgegengesetzten Ansichten Beweise entnommen werden, ein Umstand, der zur größten Vorsicht mahnt. Hören wir nun die hl. Väter.

Ein Brief Leo's d. Gr.[1]) ist an alle Bischöfe in Campanien, Samnium und Picenum gerichtet und wurde in der späteren Zeit für die ganze Kirche Rechtsnorm. Leo will jedoch keine neuen Bestimmungen treffen, sondern nur einen Mißbrauch, der in jüngster Zeit contra apostolicam regulam sich in die Bußdisciplin eingeschlichen hatte, durchaus beseitigt wissen. Einige Bischöfe scheinen verordnet zu haben, daß die einzelnen Sünden der Beichtenden aufgeschrieben und dann offen in der Kirche verlesen würden. Es handelte sich also zunächst nur darum, diesen Zwang zum öffentlichen Bekenntnis aufzuheben. Die Begründung aber, die der große Kirchenlehrer für seine Maßregel anführt, muß berücksichtigt werden. „Denn es genügt, sagt er, die Sünden den Priestern allein in geheimer Beicht mitzuteilen. Wie sehr auch jene Glaubensfülle, welche aus Furcht vor Gott nicht vor den Menschen zu erröten fürchtet, an sich lobenswert erscheinen mag, so muß doch, da nicht Aller Sünden so beschaffen sind, daß die Büßer die Offenbarung derselben nicht fürchten müssen, jene nicht zu billigende Gepflogenheit verschwinden, damit nicht viele von den Heilmitteln der Buße fern gehalten werden, sei es aus Scham, sei es aus Furcht, daß ihre Thaten den Feinden kundwerden, so daß sie der weltlichen Gerechtigkeit anheimfallen.“ Der weltlichen Ge-

[1]) *S. Leonis* Opera, ed. Ballerini, ep. 168. t. I. p. 1430.

rechtigkeit fiel man aber vorzüglich durch die kanonischen Sünden in die Hände. „Denn, wiederholt der Papst noch einmal, es genügt jenes Bekenntnis, welches zuerst Gott und dann dem Priester abgelegt wird. Dann erst werden mehr Sünder zur Buße herangezogen werden können (provocari), wenn der Gewissenszustand des Beichtenden nicht zu den Ohren des Volkes kommt." Es durfte demnach ein öffentliches Bekenntnis nicht gefordert werden; zudem war man, wie aus den Worten unzweideutig hervorgeht, kirchlicherseits von der Heiligkeit des Beichtsigills vollständig überzeugt. Wenn nämlich der Gewissenszustand der Beichtenden bekannt werden dürfte, so würden viele nicht mehr zu den Sakramenten gehen. Dieser Grund ist um so durchschlagender, je größer die Sünde, je entehrender das Vergehen ist. Er gilt also in hervorragender Weise von den sog. kanonischen Sünden. Die Uebernahme der öffentlichen Buße war aber, wenigstens in den ersten Graden, immer ein thatsächliches Bekenntnis einer kanonischen Sünde, und, wenn man behauptet, daß auch Unschuldige sich der öffentlichen Buße in jenen Graden unterzogen haben, so kann man nach Bickell diese Aussage durch kein einziges Beispiel aus der alten Zeit belegen [1]). Im Gegenteil haben wir Anhaltspunkte, die eine solche Annahme geradezu ausschließen.

Augustinus redet zu den Katechumenen und warnt dieselben, sie möchten nach Empfang der Taufe doch nicht solche Sünden begehen, die eine öffentliche Kirchenbuße zur Folge haben. Sed nolite ea committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini; quod absit a vobis. Illi enim, quos videtis agere paenitentiam, scelera commiserunt aut adulteria aut aliqua facta immania; inde agunt paenitentiam [2]). Wie durfte aber Augustin so allgemein sagen: „Diejenigen, die ihr da als Büßer seht, haben Verbrechen begangen, haben Ehebruch getrieben oder anderer unmenschlicher Frevel sich schuldig gemacht; daher thun sie Buße", wenn für gewöhnlich sich unter den Büßern auch Unschuldige befanden? Die öffentliche Kirchenbuße übernehmen war also gleichbedeutend mit: sich kanonischer Sünden schuldig erklären. Wenn also der von Leo angeführte Grund etwas beweist, so beweist er a fortiori, daß für geheime kanonische Sünden nicht öffentliche Buße gethan zu werden brauchte. Es genügte geheime Beicht und geheime Genugthuung.

---

[1]) **Bickell**, Zur Gesch. der Beicht im Orient (Ztschrft. f. kath. Theologie, 1877, S. 418.)

[2]) De Symbol. ad Catech. l. I. c. 7.

Weiterhin führt Leo noch einen andern Grund an, warum das öffentliche Bekenntnis nicht gefordert werden sollte: Andernfalls würden viele fürchten, daß ihr Gewissenszustand den Feinden kund würde und sie in Folge dessen der weltlichen Gerechtigkeit anheimfallen müßten. Dieser Grund scheint ebenfalls gegen die öffentliche Buße für geheime Sünden zu sprechen. Denn Augustinus steht, wie wir eben sahen, nicht an, sogar vor den Katechumenen öffentlich zu erklären, daß alle Büßer irgend ein immane factum begangen haben. Es konnte nun aus den verschiedensten Umständen klar sein, welches Vergehens sich der Betreffende schuldig gemacht hatte. In den meisten Fällen mußte daher die öffentliche Buße für geheime Sünden unterbleiben, weil sonst der Delinquent auch in Bezug auf die Einzelsünde blosgestellt worden wäre. Wie sehr man davon überzeugt war, daß die öffentliche Buße das Geheimnis gefährde, sehen wir aus folgendem Kanon: Adulterio pollutas mulieres et confitentes ob pietatem vel quomodocunque convictas publicare quidem Patres nostri prohibuerunt, ne convictis mortis causam praebeamus. Eas autem stare sine communione iusserunt, donec impleretur tempus paenitentiae. So schreibt der hl. Basilius in seinem kanonischen Briefe an Amphilochius [1]). Man fürchtete also, daß diese gefallenen Frauen durch Uebernahme der Buße nicht nur innerhalb der Christengemeinde, sondern sogar unter den Heiden bekannt würden. Deshalb verboten die Väter schon vor Basilius, Ehebrecherinnen zur öffentlichen Kirchenbuße zu verurteilen. Weil aber der Ehebruch der Männer nicht mit dem Tode bestraft wurde, so folge gerade hieraus, meint man, daß wenigstens die Männer für geheimen Ehebruch sich der öffentlichen Kirchenbuße unterziehen mußten. Allein es ist leicht einzusehen, daß dieser Schluß zu weit greift. Es ist nämlich sehr leicht der Fall denkbar, daß jemand, der vielleicht ganz im geheimen sündigte, doch einzelne wenige Mitwisser hat, sei es, daß sie Mitschuldige seien, oder daß sie sonstwie zur Kenntnis des Thatbestandes gekommen sind, nun vor dem geistlichen Gericht angezeigt, überführt und bestraft werden kann, ohne daß die That allgemein bekannt wäre. Es mag auch nicht gar selten vorgekommen sein, daß jemand nach einem tiefen Fall sich reu-

[1]) Can. 34. *Migne*, PP. gr. t. 32. p. 716 sqq.

mütig erhob und sich selbst vor dem geistlichen Gerichte, vielleicht auch in der Beicht, jene Art öffentlicher Genugthuung erbat. Einem solchen konnte natürlich die öffentliche Buße gestattet werden, während man den Frauen dieselbe auch dann für den Ehebruch nicht auferlegen durfte, wenn sie vor Gericht überführt waren [1]).

Daß man in der That die Uebernahme der öffentlichen Buße immer für ein thatsächliches Bekenntnis der Sünde ansah, bezeugt der hl. Cäsarius, Bischof von Arles († 542), wenn er sagt: Ille qui paenitentiam accipit, ne se agnum, sed hoedum publice profitetur, rebus ipsis, d. h. allein durch die Thatsache, daß er öffentlich Buße thut, rebus ipsis clamans et dicens: Videte me omnes populi et pro me misero omnes lacrimas pietatis effundite et qualis sum foris, talem me intus esse agnoscite [2]).

Wenn es c. Si sacerdos 2. X. de off. iud. ord. (1. 31) heißt: — Si confessus fuerit et emendare noluerit, *nisi iudiciario ordine quis probare possit*, non debet eum arguere nominatim; und ferner: non nominatim potest eum removere a communione, licet sciat eum reum esse; quia non ut *iudex* scit, sed ut *Deus*, so ist hier freilich zunächst eine spätere Bußpraxis berücksichtigt; muß ja auch heute noch der Priester jedem offenkundig Unwürdigen die hl. Sakramente verweigern, während es offenbar eine laesio sigilli wäre, wollte er auf die in der Beicht gewonnene Kenntnis hin dieses öffentlich thun. Es ist ja einstimmige Lehre der Theologen, daß die Wahrung des Beichtgeheimnisses eine so heilige Pflicht sei, daß man selbst ein Sacrileg, den unwürdigen Empfang der hl. Sakramente, eher zulassen müsse, als dieses Geheimnis verletzen. Macht es aber einen wesentlichen Unterschied aus, ob ich einen Sünder von der Communionbank fortschicke, oder ob ich ihn durch Auferlegung der öffentlichen Buße, die er unter den Augen der ganzen Gemeinde zu verrichten hat, zwinge, Jahre lang von dem Tische des Herrn fern zu bleiben? Der Einwand, auf Grund der kanonischen Buße habe man auf keine einzelne Sünde schließen können, ist wenig sagend; denn, wenn jemanden vor den Augen des Volkes die Communion verweigert würde, könnte man ebenfalls meistens nicht auf eine bestimmte Sünde, sondern nur überhaupt auf die Unwürdigkeit des Betreffenden schließen, und doch läge in diesem Falle zweifellos eine Verletzung des Beichtge-

---

[1]) Vgl. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter. Kempten 1874. S. 87 ff.)

[2]) Inter *S. Aug.* Opera t. V. Append. sermo 261 p. 482. vgl. *Origenes*, Hom. 1 in Ps. 37. *Migne* PP. gr. t. XII. p. 1370 sqq.

heimnisses vor. Da aber in der alten Bußdisciplin nicht für alle schweren Sünden eine kanonische Buße festgesetzt war, so konnte man jedenfalls mit nicht zu viel Scharfsinn auf ein kanonisches Vergehen schließen, und für den, der mit den Personen und Verhältnissen in etwa bekannt war, konnte es im Einzelfall meistens nicht zweifelhaft sein, für welche der drei kanonischen Sünden öffentliche Buße gethan werde. Zudem wußte man genau, eine wie lange Bußzeit für jede Sünde gesetzlich bestimmt war. Wenn sich nun auch der Bischof im Einzelfall nicht ängstlich nach diesen Normen zu richten hatte, sondern auf die Disposition und den Eifer des Büßers Rücksicht nehmen mußte, so ist doch anzunehmen, daß durchschnittlich die Zeiten eingehalten wurden. War also für gewöhnlich das Beichtgeheimnis nicht gefährdet? Man müßte Wunder auf Wunder annehmen, wenn bei einem solchen Sachverhalt nicht in sehr vielen Fällen der Inhalt der Beicht offenkundig geworden wäre; und doch laden die Väter immer und immer wieder zum Bekenntnis der Sünden ein mit der Versicherung, man werde für den guten Namen des Pönitenten Sorge tragen (Gregor von Nyssa), man werde das Uebel da heilen, wo es begangen sei, in der Verborgenheit, wenn es im Verborgenen begangen (Augustinus), die Wunde, welche dem Soldaten Jesu Christi geschlagen sei, solle den Feinden nicht kund werden (Aphraates). Ja Johannes Klimakus stellt es als allgemein bekannte Thatsache hin, daß Gott die in der Beicht bekannten Sünden niemals habe offenkundig werden lassen. *Οὐδαμοῦ θεὸς ἐξομολογήσεως ἀκούσας δημοσιεύσας φαίνεται, ἵνα μὴ τοὺς ἐξωμολογημένους διὰ τοῦ θριάμβου ἀνακόψῃ καὶ λοιπὸν αὐτοὺς ἀνίατα νοσεῖν παρασκευάζῃ*[1]). *Λόγος πρὸς τὸν ποιμένα* 13.

Einige Schwierigkeit scheint eine andere Stelle des hl. Leo zu bieten. Rusticus, Bischof von Narbo, hatte sich im J. 458 oder 459 mit verschiedenen Fragen an den Papst gewandt. Die letzte Anfrage betraf diejenigen, welche zwar in ihrer Jugend getauft waren, dann aber von den Feinden geraubt, später unter den Heiden eine heidnische Lebensweise führten. Was soll man mit solchen anfangen, wenn sie in die Heimat zurückkehren? mochte die Anfrage gelautet haben. Leo gibt die gewünschten Aufschlüsse[2]), indem er sagt: Si convivio solo gentilium et escis immolatis usi sunt, possunt ieiuniis et manus impositione purgari: ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem (offenbar dieselben) idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per publicam paenitentiam non oportet admitti.

---

[1]) *Migne*, PP. gr. t. 88. p. 1196. [2]) Ep 167. l. c. p. 1415.

Natalis Alexander[1]), der nur den zweiten Theil der Antwort und zwar als allgemeines Princip: si quis etc. anführt, bildet dann einen Beweis für seine Ansicht, indem er sagt: Gewiß spricht hier der hl. Leo von geheimen Sünden, denn wenn jene Mordthaten öffentlich gewesen wären, so hätten die Thäter nach dem Staatsgesetze sterben müssen. Allein so einfach ist die Sache nicht. Denn es dürfte doch zweifelhaft sein, ob die römischen Staatsgesetze jedem in die Gefangenschaft zu fremden Völkern nachgingen und ob sie jeden, der dort eine schlechte That verübt hatte, zur Rechenschaft ziehen konnten und wollten. Die Verhältnisse, unter denen die Anfrage gestellt war, sind für uns sehr dunkel und deshalb muß jeder Erklärungsversuch sich auf Vermutungen gründen. Vielleicht kann man sich die Sache so vorstellen. Junge Christen kommen nach jahrelanger Gefangenschaft in ihre Heimat zurück. Sie waren unter Heiden und lebten wie Heiden; dies mochte so ziemlich allgemein bekannt sein. Nichtsdestoweniger wollen sie jetzt wieder unter Christen christlich leben und namentlich an den Sakramenten teilnehmen. Was ist da natürlicher, als daß die kirchlichen Behörden sich zuerst genau nach dem Lebenswandel eines solchen erkundigten, sei es, daß sie von dem Betreffenden selbst oder von andern z. B. Mitgefangenen die erforderlichen Aufschlüsse erlangen konnten? Indes ist es, wie gesagt, ebenso unmöglich etwas Bestimmtes zu ermitteln, wie es für Natalis Alexander unmöglich ist, zu beweisen, daß es sich um eine sakramentale Beicht handelt.

Andere Gelehrte fassen den Beweis viel weiter, indem sie sagen: Wenn eine Mordthat begangen worden und der Thäter bekannt ist, so hat er nach dem römischen Staatsrecht sein Leben verwirkt. Wenn nichtsdestoweniger die Bußkanones öffentliche Strafen für den Mord festsetzen, so haben sie offenbar geheime Sünden im Auge, Sünden, die wahrscheinlich in geheimer Beicht bekannt wurden. In der That hat dieser Beweis sehr viel für sich; aber zwingend ist er nicht. Denn auch für die spätere Periode, in der nur für offenkundige Sünden öffentlich Buße gethan wurde, würde er in seiner Kraft bestehen bleiben, wenn er überhaupt stringent wäre. Zudem ist der Fall sehr leicht denkbar, daß ein kirchliches Gericht jemanden unter Umständen

---

[1]) L. c. p. 649.

zur Uebernahme der öffentlichen Buße verurteilen kann, wo das weltliche Gericht machtlos ist. In solchen Fällen war man aber auf das äußerste beflissen, den Büßer nicht bloszustellen. Endlich könnte man die Voraussetzung selbst in Zweifel ziehen, daß nämlich jede auch freiwillige Tödtung sogleich von dem römischen Rechte mit dem Tod bestraft wurde. Ist dies z. B. der Fall bei der procuratio abortus? Konnte aber dieses Verbrechen nicht in sehr vielen Fällen von einigen Mitwissern vor das geistliche Gericht gebracht werden, zumal da für jeden die heiligste Pflicht der Anzeige bestand? Welche Rechte hatten denn ferner die Sklaven ihrem Herrn gegenüber?[1]) In späterer Zeit war freilich die eigenmächtige Tödtung eines Sklaven untersagt; haben aber bei der bekannten Auffassung der Alten von Sklaven die Behörden eine solche That immer so bestraft, wie sie es verdiente? — Wenn wir ferner Possidius, dem Biographen des hl. Augustin glauben dürfen, so bestand noch zur Zeit dieses Heiligen in Hippo ein sonderbarer Brauch. Jährlich an einem bestimmten Tage zog die Einwohnerschaft in zwei Abteilungen aus und veranstaltete einen Kampf, indem man mit Steinen aufeinanderwarf. Jeder suchte hiebei, sagt Possidius, so Viele zu tödten, als er konnte. Die weltlichen Behörden scheinen die Sache nicht beachtet, wenigstens nicht verfolgt zu haben; denn erst dem unermüdlichen Eifer und der gewaltigen Beredtsamkeit des großen Bischofs gelang es, diese grausame Sitte abzuschaffen.

Auf diese Thatsache soll indes weniger Gewicht gelegt werden. Viel bedeutungsvoller ist die Frage: Wie verhielt sich die Kirche jenen Verbrechern gegenüber, welche von den Staatsgesetzen zum Tode oder zu schwerer Kerkerhaft verurtheilt werden? „Wiewohl die Kirche, sagt Kober[2]), die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe nie in Abrede zog und bereitwillig anerkannte, daß die Obrigkeit als Dienerin Gottes das Schwert trage, um die Bösen zu strafen, so hat sie doch stets derlei Sentenzen ungern gesehen und sie möglichst zu vermindern oder ganz zu beseitigen gesucht, nicht in der Absicht, den Verbrechern Straflosigkeit zu sichern, sondern um ihre Seelen zu retten

[1]) Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 709 f.

[2]) Kober, Die Deposition und Degradation, Tübingen 1867, S. 254 ff.

und den Verirrten die Möglichkeit zu bieten, sich zu bessern und durch Uebernahme schwerer Bußwerke das begangene Unrecht zu sühnen, damit nicht mit dem zeitlichen auch das ewige Leben vernichtet werde. Auf diesem ächt christlichen Gedanken beruhen die Intercessionen oder Fürbitten, welche die Bischöfe der frühern Zeiten für die zum Tode Verurteilten bei den weltlichen Machthabern so häufig einlegten". Der genannte Forscher zeigt dann an der Hand der Geschichte, wie eifrig alle großen Bischöfe des christlichen Altertums dieser Pflicht, für die Verurteilten zu intercedieren, nachkamen; mit welchem Erfolge sie diesem Werke oblagen; von welcher Absicht sie dabei geleitet wurden. Dem Sünder sollte die Möglichkeit geboten werden, durch schwere Buße das begangene Unrecht zu sühnen und mit dem zeitlichen auch das ewige Leben zu retten.

Auf demselben Gedanken wahrhaft christlicher Nächstenliebe beruht auch das Asylrecht. Schon Augustinus (August. de Verb. Apost. serm. 18) ruft dem Missethäter, der, um dem Tode zu entgehen, zu dem Bischof geflohen war, zu: Contremiscis, conturbaris, pallescis, ad ecclesiam curris, videre desideras episcopum, ad pedes eius volutaris: Domine concutior, domine in carcerem mittor, miserere mei, libera me. Ego quidem curro propter carnem tuam, utinam tu curreres propter animam tuam.

Da die Bischöfe von dem Rechte, die Kerker zu besuchen und für die Verurteilten Fürsprache einzulegen, nach dem Zeugnisse des ganzen Altertums [1]) den ausgiebigsten Gebrauch machten; da ferner auch das Asylrecht, das staatlicherseits den Kirchen gewährleistet war, nicht gar selten in Anspruch genommen wurde; da endlich die Intercession des Bischofs durchweg an die Bedingung geknüpft war, daß der Uebelthäter sich der kanonischen öffentlichen Kirchenbuße unterziehe: so „gewinnt, sagt Schmitz [2]), eine bisher nicht genügend beachtete Erscheinung in der kirchlichen Disciplinargesetzgebung ihre allseitige Beleuchtung und Begründung". In der That begreift es sich nun leicht, daß dieselbe Kirche, die sich ihrer criminellen Gerichtsbarkeit zu Gunsten der Staatsgewalt entäußert hatte, nichtsdestoweniger

---

[1]) Vgl. **Kober**, a. a. O.

[2]) Die Gefängnißstrafe in ihrer Beziehung zur Bußdisciplin (Katholik 1884, I. S. 500).

die genauesten Satzungen nicht nur gegen den Abfall vom Glauben, sondern auch gegen die eigentlichen Crimina des römischen Rechtes, wie Mord, Todschlag, Tötung, Ehebruch, Diebstahl, Meineid u. s. w. erließ. Ja die Concilien und die hl. Väter beschäftigten sich gerade zu jener Zeit am eingehendsten mit den Strafbestimmungen gegen die genannten Verbrechen, als die bischöflichen Intercessionen am häufigsten und erfolgreichsten waren. Es handelte sich dabei auch darum, für die erlassene weltliche Strafe durch die auferlegten kirchlichen Bußwerke einen Ersatz zu bieten. Der hl. Basilius steht sogar nicht an zu behaupten, daß die Strafe, welche die Kirche auferlege, nicht geringer sei, als diejenige, welche von dem weltlichen Richter auferlegt werde [1]).

In diesem Falle hatte die Kirchenbuße zunächst einen vindicativen Charakter, aber sie war zugleich auch medicinell. Niemand hat diesen Gedanken treffender und schöner ausgesprochen als der hl. Augustin in dem schon oben angezogenen Briefe an Macedonius (ep. 153): „Denn ist es uns gelungen, die Verurteilten aus den Händen der strafenden Gerechtigkeit zu befreien, so schließen wir sie von der Gemeinschaft des Altares aus, damit sie durch Uebernahme schwerer Kirchenbuße sich selbst strafen und mit demjenigen sich versöhnen, den sie durch ihre Freventhaten verachtet haben. Der auferlegten Buße sich wahrhaft unterziehen, ist ja nichts anderes, als die Selbstvollstreckung der verdienten Strafe und die durch freigewählte Züchtigung wiedererlangte Gnade des ewigen Richters. Es kommt freilich vor, daß einzelne, nachdem wir sie durch unsere Intercession vom leiblichen Tode errettet, die versprochene Buße nicht auf sich nehmen oder nach geleisteter Buße in's frühere sündhafte Leben zurücksinken, aber diese traurige Thatsache ist für uns kein Motiv, die Fürbitten zu unterlassen [2]).

Es ist demnach klar, warum die Kirche so ganz und gar unbehindert sich in ihrer Gesetzgebung mit diesen Crimina befassen konnte. Daß ferner die Bußkanones nicht etwa blos für das forum internum aufgestellt waren, wie man bisher vielfach angenommen hat, geht außerdem schon aus dem Umstande

[1]) *S. Basilius* ep. 588

[2]) Vgl. Schmitz. a. a. O. S. 498 ff. *S. Ambrosius*, ep. 25. *Origines*, Hom. 15. in I. Cor.

hervor, daß die Väter, und zwar Basilius nicht weniger als Augustinus, fast immer, wenn die Rede auf die angeführten Verbrechen und deren Bestrafung kommt, ein eigentliches processualisches Verfahren mit Zeugenbeweis und richterlichem Spruch voraussetzen. Schmitz[1]) macht auch darauf aufmerksam, daß die Buße öffentlich geleistet wurde, und daß das Verfahren, in welchem der Bischof die Buße auferlegte, ein öffentliches war. Hiemit ist jedenfalls hinreichend erklärt, daß die Bußkanones, welche sich auf Mord, Meineid u. s. w. bezogen, nicht gegenstandslos waren, selbst wenn man annimmt, dieselben seien in erster Linie Rechtsnormen für das forum externum gewesen.

Der hl. Augustin spricht am klarsten von allen Vätern über das Institut der alten Bußdisciplin. Ueber die brüderliche Zurechtweisung redend[2]), erklärt er, wann dieselbe im verborgenen, wann vor andern zu geschehen habe.

Quia secretum fuit, quando in te peccavit, secretum quaere, cum corrigis, quod peccavit. Als Grund gibt er an: Nam si solus nosti, quia peccavit in te et eum vis coram omnibus arguere, non es correptor, sed proditor. Hiefür weist er auf das Beispiel des hl. Joseph, qui tanto flagitio, quod de uxore fuerat suspicatus, tanta benignitate pepercit.. Nachdem er jenes Herzeleid eingehend geschildert, fährt er fort: Restabat itaque certa adulterii suspicio et tamen quia ipse solus senserat, ipse solus sciebat, quid de illo ait Evangelium? Joseph autem cum esset vir iustus et nollet eam divulgare. Mariti dolor non vindictam quaesivit: voluit prodesse peccanti, non punire peccantem. Cum, inquit, nollet eam divulgare, voluit eam occulte dimittere. Wann soll also die brüderliche Zurechtweisung öffentlich, wann im geheimen geschehen? Ergo ipsa sunt corripienda coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius. quae peccantur secretius.

So müsse man handeln, fährt er dann fort, nicht nur wenn man gegen unsere eigene Person sündige, sondern auch wenn überhaupt gesündigt werde.

In secreto debemus corripere, in secreto arguere; ne volentes publice arguere, prodamus hominem. Nos volumus corripere et corrigere; quid si inimicus quaerit quod puniat? Novit enim nescio quem homicidam episcopus et alius eum nemo novit. Ego volo publice corripere, at tu quaeris inscribere. Prorsus nec prodo nec neglego: corripis in secreto; pono ante oculos Dei iudicium; terreo cruentam conscientiam, *persuadeo* paenitentiam. Hac caritate

---

[1]) A. a. O. S. 501. [2]) Sermo 82. t. V. p. 444.

praediti esse debemus. Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus: aut putant nos scire quod nescimus aut putant nos tacere quod scimus. Sed forte quod scis et ego scio: sed non coram te corripio, quia curare volo, non accusare. Sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant, aliquando nobis produntur ab uxoribus suis plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus; nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. *Ubi contigit malum, ibi moriatur malum.* Non tamen vulnus illud neglegimus ante omnia ostendentes homini in tali peccato constituto sauciamque gerenti conscientiam, illud vulnus esse mortiferum, quod aliquando qui committunt nescio qua perversitate contemnunt.

Der Nachweis, daß es sich in den angeführten Worten um das hl. Bußsakrament handelt, würde nicht gar schwierig sein; allein selbst angenommen, dem wäre nicht so, so müssen wir doch voraussetzen, man habe bei der sakramentalen Beicht geheimer Sünden, auch des Ehebruchs, auch des Todschlags, wenigstens dieselbe Rücksicht auf den guten Namen des Schuldigen genommen, wie bei der brüderlichen Zurechtweisung. Der hl. Bischof beschreibt nun mit der größten Genauigkeit sein Vorgehen: prorsus nec prodo nec neglego: corripio in secreto. Ich stelle ihm das Gericht Gottes vor Augen, ich erschrecke das blutbefleckte Gewissen, ich rate nachdrücklich, überrede zur Buße. Er sagt nicht: „Ich verpflichte zur Buße", nein, persuadeo paenitentiam! Diese Handlungsweise fordert vom Bischof die Liebe. Dieselbe zieht dem Bischof sogar bisweilen den Vorwurf zu, als ob er zu nachsichtig sei, daß er ohne Zurechtweisung Vieles mitansehe; allein er will heilen, nicht anklagen. Offenbar ist hier die Rede von solchen Sünden, die wenigstens den einen oder andern Zeugen haben. Es scheint nun, es könnte dem Bischof besagter Vorwurf nicht gemacht werden, wenn er dem Büßer, dessen Sünden er kennt, dessen blutbeflecktes Gewissen er aufschreckt, den er zur Uebernahme der Buße vermögen möchte, die kanonisch festgesetzte Buße auferlegen würde. Es könnten ja dann die Betreffenden selbst sehen, daß der Bischof seiner Schuldigkeit nachgekommen sei. Es läßt sich nicht wohl einwenden, der Bischof habe außerhalb der Beicht die Buße nicht urgieren können; er habe freilich die Buße auferlegt, wenn sich aber der Betreffende nicht gestellt habe, so sei der Bischof machtlos gewesen. Sei dem so. Der Sünder hätte aber jedenfalls durch die Nichtverrichtung der in der Beicht auferlegten schweren Buße

eine neue Sünde begangen. Die angeführten Worte lassen jedoch nichts derartiges vermuten; im Gegenteil, der Mörder, der Ehebrecher, von denen die Rede ist, werden geheilt, obgleich sich der Bischof den Vorwurf zuzieht, er sei in seinem Amte die Sünden zu rügen saumselig; das Uebel stirbt da, wo es begangen worden ist, in der Verborgenheit, obgleich niemand nach außen etwas von einer Genugthuung gemerkt hat.

Geradezu klassisch geworden ist sermo 351 [1]), den man in manchen Ausgaben als 50. Homilie findet. Diese wie die folgende Predigt handelt ausschließlich über die Buße. Augustin, wie auch schon Tertullian und nach ihm die übrigen Väter, unterscheidet drei Arten von Buße, nämlich die Buße vor Empfang der Taufe, die Buße für die alltäglichen Fehler und Unvollkommenheiten und endlich die Buße, quae pro illis peccatis subeunda est, quae legis decalogus continet. Auf diese letztern wendet er das Wort des Apostels an [2]):

Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. In hac ergo paenitentia maiorem quisque in se severitatem debet exercere, ut a se ipso iudicatus non iudicetur a domino.. Adscendat itaque homo adversum se tribunal mentis suae.. Constituat se ante faciem suam, ne hoc ei postea fiat. Nam minatur hoc Deus peccatori dicens: Arguam te et statuam te ante faciem tuam. Atque ita constituto in corde iudicio, adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor. Inde quidam sanguis animi confitentis per lacrimas profluat. Postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo iudicet participatione corporis et sanguinis domini: ut qui separari a regno caelorum timet per ultimam sententiam summi iudicis, per ecclesiasticam disciplinam a sacramento caelestis panis interim separetur. Versetur ante oculos imago futuri iudicii: ut cum alii accedunt ad altare dei, quo ipse non accedit, cogitet, quam sit contremiscenda illa poena, qua percipientibus aliis vitam aeternam alii in mortem praecipitantur aeternam. Ad hoc enim altare, quod nunc in ecclesia est in terra positum, terrenis oculis expositum, ad mysteriorum divinorum signacula celebranda multi etiam scelerati possunt accedere: quoniam deus commendat in hoc tempore patientiam suam, ut in futuro exserat severitatem suam.

Diejenigen also, welche Sünden gegen den Dekalog begehen, werden das Reich Gottes nicht besitzen; sie sollen sich aber be-

[1]) L. c. p. 1356. [2]) Gal. 5, 21.

kehren. Die Bekehrung beginnt mit der Einkehr in sich selbst, mit der genauen Erforschung seines Gewissens, mit der Selbstanklage vor dem Richterstuhl seines eigenen Urteils, so daß der Sünder sich selbst für unwürdig hält, in diesem Zustande zum Tische des Herrn hinzuzutreten. Er hält sich also von den hl. Geheimnissen fern, damit er fühlen lerne, von Christus und seinem Reiche ausgeschlossen zu sein. Freilich läßt Gott in seiner Barmherzigkeit zu, daß auch Unwürdige den heiligsten Leib und das heiligste Blut Christi genießen; aber sie häufen sich nur Schätze an, nicht Schätze der Gnade, sondern Schätze des ewigen Zornes; sie werden das Reich Gottes nicht besitzen. Gott läßt sie noch am Leben, damit sie Buße thun. Verstrickt in die Ketten so todbringender Sünden verschmähen sie es, oder schieben es hinaus, zu den Schlüsseln der Kirche zu eilen, damit sie vermittelst derselben auf Erden gelöset werden und auch im Himmel gelöset seien. Bald darauf fährt er fort:

Iudicet ergo se ipsum homo in istis voluntate, dum potest, et mores convertat in melius: ne cum iam non poterit, etiam praeter voluntatem a domino iudicetur. Et cum ipse in se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur: et tamquam bonus iam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum, ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex id tamen agat, quod non solum ipsi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam ceteris ad exemplum. Ut *si peccatum eius non solum in gravi eius malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est,* atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset, non resistat, non letali et mortiferae plagae per pudorem addat tumorem.. Quid enim est infelicius, quid perversius, quam de ipso vulnere, quod latere non potest, non erubescere et de ligatura eius erubescere?

Wir haben hier eines der herrlichsten Zeugnisse des Altertums für alle Teile des hl. Bußsacramentes, angefangen von der Gewissenserforschung, von der Reue, von dem Vorsatze bis zum Bekenntnis vor dem Priester, bis zur Absolution kraft der Schlüsselgewalt, bis zur sacramentalen Genugthuung. Anderswo faßt er diese Hauptteile in folgende Worte zusammen: Eia ergo, fratres dilectissimi, in hac sacra ecclesiarum solemnitate quilibet confiteri debet, prius tamen culpam

nostram recognoscere, sed postea sacerdoti ostendere et ultimo medicinam manducare[1]). Was aber unsern Gegenstand betrifft, so lehrt Augustin, jeder solle von den Vorstehern der Sacramente das ihm bestimmte Bußmaß als Genugthuung entgegennehmen und zwar nicht blos eine solche Buße, wie die Sünde an sich sie erfordere, sondern auch jene, die da förderlich sei zur Erbauung anderer. Um aber nicht mißverstanden zu werden, begrenzt er diesen letztern Gedanken dahin, daß er sagt: Wenn die Sünde so beschaffen sei, daß sie nicht nur für den Sünder selbst ein Uebel genannt werden müsse, sondern auch für viele andere, dann solle der Pönitent sich nicht weigern, auch unter den Augen vieler, ja des ganzen Volkes, Buße zu thun. Auch dies ist noch nicht allgemeine Vorschrift; denn auch für offenkundige Vergehen darf die öffentliche Buße nur dann übernommen werden, wenn der Bischof es für das Gesammtwohl ersprießlich erachtet.

Hatte Augustin an der vorigen Stelle den Grundsatz aufgestellt, das Uebel, auch wenn es Mord oder Ehebruch sei, solle da sterben, wo es geboren sei, nämlich in der Verborgenheit, und hatte er von jeder äußern Buße geschwiegen, so fordert er hier, wo es sich um allgemein bekannte Sünden handelt, durchaus eine öffentliche Genugthuung. Wer sich schämt, diese zu übernehmen, dessen Wunde kann nicht heilen; wenn die Wunde nicht verborgen werden kann, wird sie anfangen zu eitern, falls man sich des Verbandes schämt. Wozu all diese Unterscheidungen und Begründungen für die Notwendigkeit der öffentlichen Genugthuungswerke, wenn auch die geheimen Sünden mit öffentlicher Buße bestraft werden mußten?

Der Einwand, Augustinus spreche hier nicht von kanonischen Sünden, ist gegenstandslos. Denn er redet von schweren Sünden überhaupt, von Sünden gegen die zehn Gebote Gottes. Die kanonischen Sünden sind doch auch gegen den Dekalog. Es bedarf übrigens nicht einmal dieser Erklärung, da Augustinus selbst angibt, von welchen Sünden er spreche; denn er führt die Worte des hl. Paulus I. Cor. 5, 9 sqq. an, in denen sicher von kanonischen Sünden die Rede ist[2]).

Allein manche, sagt der hl. Lehrer weiter, verschmähen

[1]) Serm. 195. n. 3. ap. *Mai,* Nov. Bibl. t. I. p. 455. cf. *S. Cyprian* ep. 11.
[2]) Vgl. Serm. 352. n. 8. p. 1370.

den Rat, diese heilsame Buße zu übernehmen deswegen, weil sie andere zur Communion gehen sehen, von denen sie doch wissen, daß sie mit ähnlichen Lastern behaftet seien; „denn viele werden gebessert wie Petrus, viele geduldet wie Judas". Auch kenne man den Seelenzustand vieler nicht.

Nam plerique propterea nolunt alios accusare, dum se per illos cupiunt excusari. Plerique autem boni Christiani sufferunt aliorum peccata, quae noverunt, quia documentis saepe deseruntur et ea quae ipsi sciunt iudicibus ecclesiasticis probare non possunt. Quamvis enim vera sint quaedam, non tamen iudici facile credenda sunt, nisi certis indiciis demonstrentur. Nos vero a communione prohibere quemquam non possumus . . nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum.

Der Bischof kann daher nur[1]) jenem die Communion verweigern, welcher entweder aus freien Stücken sein Vergehen dem Richter anzeigt, gesteht, oder der gerichtlich belangt und überwiesen ist. Es frägt sich nur, wie das sponte confessum hier zu übersetzen sei. Auffallend ist, daß, sobald die Rede auf diejenige Buße kam, welche unter den Augen des ganzen Volkes zu geschehen habe, sich bei Augustin alsogleich eine andere Idee hiemit verband, die Idee eines gerichtlichen Verfahrens. Er denkt an die Schwierigkeit der Beweiserbringung und an die Pflicht des Richters, erst nach vollständiger Evidenz der Thatsache die Sentenz zu fällen. Macht es nicht dieser Umstand schon sehr wahrscheinlich, daß das confiteri auch hier das Geständnis vor dem Richter bedeutet? Nichtsdestoweniger soll der Ansicht, an dieser Stelle bedeute es wirklich „beichten", nicht alle Wahrscheinlichkeit abgesprochen werden. Allein um welche Beicht handelt es sich denn? Augustin hatte gesagt, daß diejenigen, welche durch ihre Sünden ein öffentliches Aergernis waren, nun auch unter den Augen vieler büßen sollen, und antwortet dann auf den Einwand, es gebe viele, die, obgleich sie als Sünder bekannt seien, doch zum Tische des Herrn hinzutreten, der Bischof könne dieselben nicht abweisen, weil sie weder beichten, noch aus Mangel einer gerichtlichen Anklage verurteilt werden können. Darf aber das, was von der Beicht öffentlicher Sünden gilt, alsogleich auch auf jede Beicht angewendet werden? Also selbst für den Fall, daß confiteri mit

[1]) Vgl. München, a. a. O. Bd. II, S. 175.

beichten übersetzt wird, folgt nichts für die Ansicht, die alle kanonischen Sünden mit öffentlicher Buße bestraft haben will. Für Morinus, der unter confiteri beichten versteht, erhebt sich hier noch eine andere Schwierigkeit: Augustin setzt offenbar das confiteri in Gegensatz zu dem iudicium ecclesiasticum: nisi aut confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio convictum. Man hätte demnach das forum internum schon zur Zeit Augustins genau von forum externum unterschieden.

Nach dem Gesagten erklärt sich folgende Stelle aus einer andern Predigt von selbst [1]):

Fortassis, imo quod non dubitatur, propterea Deus voluit, ut Theodosius imperator ageret paenitentiam publicam, *maxime quia peccatum eius celari non potuit;* et erubescit senator, quod non erubuit imperator? erubescit nec senator, sed tantum curialis, quod non erubuit imperator? erubescit plebeius sive negotiator, quod non erubuit imperator? Quae ista superbia est? Nonne sola sufficeret gehenna, etiamsi adulterium nullum esset?

Weitere Aufschlüsse über unsere Frage bietet diese Predigt nicht. Die 3. Art der Buße soll ja nur berührt werden. Sie ist indes eine Bestätigung des Gesagten.

Est paenitentia gravior atque luctuosior, in qua proprie vocantur paenitentes, remoti etiam a sacramento altaris participandi, ne accipiendo indigne, iudicium sibi manducent et bibant. Illa ergo paenitentia luctuosa est. Grave vulnus est: adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium; gravis res, grave vulnus, letale mortiferum, sed omnipotens medicus. Iam post suggestionem facti vel delectationem et consensionem et perpetrationem, quasi quatriduanus mortuus putet: sed nec ipsum dominus deseruit, sed clamavit: Lazare, prodi foras. Cessit voci misericordiae sepulturae moles, cessit mors vitae, cessit infernus superno. Elevatus est Lazarus, processit de tumulo: et ligatus erat, sicut sunt homines in confessione peccati agentes paenitentiam. Iam processerunt a morte: nam non confiterentur, nisi procederent. Ipsum confiteri ab occulto et tenebroso procedere est. Sed quid dominus ecclesiae suae? Quae solveris, inquit, in terra, soluta erunt et in caelo [2]). Proinde Lazaro procedente, quia implevit dominus misericordiae suae bonum, perducere ad confessionem mortuum latentem, putentem, iam cetera implet ecclesiae ministerium: Solvite illum et sinite abire [3]).

---

[1]) Serm. 392. n. 3. p. 1504. [2]) Mt. 18, 18. [3]) Joann. 11, 44. cf. *Gregor.* M. hom. 26. in ev. ed. Maur. t. I. p. 1556. *Ambrosius* De paenit. l. II. c. 8.

Tief ist die Wunde in der Seele des Sünders, ein Ehebruch ist vielleicht begangen, vielleicht ein Mord, vielleicht ein Sacrileg. Tief und todbringend ist die Wunde, aber allmächtig der Arzt; er hat Lazarus, der schon vier Tage in der Verwesung des Grabes gelegen, herausgerufen, er ruft auch den Sünder, dessen übernatürliches Gnadenleben ausgestorben ist, zur Beicht. Dadurch daß er beichtet, tritt er aus der Verborgenheit des Grabes hervor. Jetzt ist das Werk der Barmherzigkeit Gottes gethan. Er hat ja eine Kirche eingesetzt und sie mit der Binde- und Lösegewalt ausgestattet; er gibt ihr auch den Befehl: Solvite illum et sinite abire. Von einer weitern Genugthuung spricht hier Augustinus nicht; er will ja kurz sein. Zudem ist der latens mortuus zum Leben auferweckt. Die Priester haben ihn von den Banden des Todes zu befreien und dann gehen zu lassen [1]).

An Macedonius [2]) schreibt Augustinus: „Wir wollen, daß diejenigen, zu deren Gunsten wir Fürsprache einlegen, zur Buße gebracht werden. Denn ihre Sünden schonen und billigen wir keineswegs. Einigen, welche von euerer Strenge befreit worden sind, untersagen wir die Gemeinschaft des Altares, damit sie durch Buße den versöhnen, den sie durch die Sünde verschmäht haben." Aber wer sind diese? Sind es alle, welche aus den Kerkern durch die Intercession des Bischofs befreit worden sind? Augustinus antwortet: quosdam, quorum crimina manifesta sunt, . . a societate . . removemus altaris. Er hält es somit für notwendig, sogar hier, wo es sich doch um Geständige und wirklich Verurteilte handelt, den Satz beizufügen: quorum crimina manifesta sunt.

Nach den Anschauungen des hl. Augustinus und seiner Zeit muß denn auch der 30. Kanon der Synode von Hippo vom J. 393 erklärt werden. Freilich war Augustinus damals noch einfacher Priester und nicht eigentliches Mitglied der Kirchenversammlung [3]); allein die Beschlüsse jener Synode wurden vom dritten Concil von Karthago (397), dem Augustinus, wie die Unterschriften zeigen, als Bischof beiwohnte, gutgeheißen. Der Kanon lautet: „Die Bußzeit soll von dem

---

[1]) Cf. Tract. 49. in Joann. c. 2. t. II. P. II. p. 620. vgl. dagegen *Morinus*, l. c. l. V. c. 4. [2]) Ep. 153 c. 3. t. II. p. 526. [3]) *Possidius*, Vita s. Aug. c. 7.

Bischof nach der Größe der Sünde bemessen werden. Die Priester dürfen ohne Zustimmung des Bischofs keinen Pönitenten reconciliieren, außer wenn der Bischof abwesend und ein Notfall vorhanden ist. Ist ein Vergehen öffentlich bekannt, so soll der Pönitent die Händeauflegung vor der Apsis (also öffentlich) erhalten[1])". Der Kanon schreibt also in seinem 2. Teile vor, daß die Aussöhnung dann öffentlich zu geschehen habe, wenn die Sünde öffentlich begangen und allgemein bekannt sei. Es versteht sich von selbst, daß es außer der öffentlichen Aussöhnung noch eine geheime in der geheimen Beicht gab.

Natalis Alexander versteht den Kanon dahin, daß er unterscheiden zu müssen glaubt zwischen einer solemnen und öffentlichen Aussöhnung und somit zwischen einer solemnen und öffentlichen Buße. Er gibt auch zu, daß nur für allgemein bekannte Sünden eine solemne Buße auferlegt wurde, während eine öffentliche Buße auch für geheime Sünden aufzuerlegen war. Es ist nun allerdings richtig, daß man im spätern Mittelalter diese beiden Arten öffentlicher Buße unterschied. Es dürfte aber schwerlich eine solche Unterscheidung auch schon im Altertum zu finden sein. Jedenfalls kann dieselbe, so scheint es, nicht aus dem vorliegenden Kanon bewiesen werden. Denn der erste Teil desselben, weit entfernt die Ansicht des gelehrten Forschers zu begründen, möchte eher das Gegenteil zeigen. Presbyter inconsulto episcopo non reconciliet paenitentem, nisi absente episcopo et necessitate cogente. Diese Worte besagen nur, daß es an sich Sache des Bischofs sei, die Büßer auszusöhnen, daß jedoch mit diesem Amte auch der einfache Priester vom Bischof beauftragt werden könne, nämlich im Falle der Not. Dieses ist aber ein Ausnahmsfall, der im folgenden nicht mehr berücksichtigt ist. Denn sonst hätte die Synode vorgeschrieben, daß auch Todkranke vor die Apsis der Kirche zur Reconciliation gebracht werden sollen. Da aber eine solche Annahme nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf, so ergibt sich als einzig natürlicher Sinn des Kanons: Mag nun der Bischof oder der gewöhnliche Priester im Auftrage des Bischofs die feierliche Aussöhnung vornehmen, so hat diese vor den Augen der Gemeinde stattzufinden, so oft es sich um öffentliche Sünder handelt, d. h. wohl, so oft unter gewöhnlichen Umständen öffentliche Büßer auszusöhnen sind. Diese Schlußfolgerung scheint um so gerechtfertigter, als die Aussöhnung der öffentlichen Büßer sich im ganzen Altertum als ein durchaus feierlicher Act darstellt, den der Bischof in Gegenwart seiner gesammten Heerde vornimmt, und uns keine andere Art öffentlicher Aussöhnung bekannt ist.

---

[1]) Vgl. Hefele, CG. II. S. 58. *S. Leonis*, Opp. ed. Ballerini. t. III. p. 1080.

Dieser Kanon, zugleich mit der Lehre des hl. Augustin und des hl. Optatus von Milevi, die oben gelegentlich berührt wurde, macht es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß im 4. und 5. Jahrhundert in der afrikanischen Kirche eine öffentliche Buße für geheime, in der Beicht geoffenbarte Sünden durchschnittlich nicht auferlegt wurde, und daß dies höchstens der Fall war, wenn man aus eigenem Antrieb eine öffentliche kanonische Buße für geheime Sünden erbat. Läßt es sich aber nachweisen, daß ein Jahrhundert früher, zur Zeit des hl. Cyprian, daselbst eine abweichende Praxis befolgt wurde?

Morinus widmet dem hl. Cyprian ein ganzes Capitel[1]). Durchschlagende Beweise können meiner Ansicht nach weder für die eine noch die andere der beiden Meinungen aus den Schriften des hl. Bischofs von Karthago erzielt werden. Die meisten Stellen, welche Morinus anführt, sind der Schrift De lapsis entnommen. Dieselbe ist bekanntlich um das J. 251, also unmittelbar nach der decischen Verfolgung und „noch ganz unter dem Eindruck derselben" geschrieben. Zum größten Schmerze des hl. Oberhirten waren viele Christen dem wahren Glauben abtrünnig geworden. Jetzt freilich fanden sich die meisten derselben wieder in der Kirche ein: einige unterwarfen sich gutwillig der öffentlichen Buße; manche aber verlangten zu ungestüm die Aussöhnung, die sie namentlich auf die Fürsprache der Confessores zu erlangen hofften. In verschiedenen Briefen schon hatte der Heilige gemahnt, man solle doch zuerst das Ende der Verfolgung und seine eigene Rückkehr abwarten und in einer so wichtigen Sache nicht zu voreilig sein. Diese Mahnungen waren für manche umsonst. Nach wie vor drängte man sich nicht nur zur Kirche, sondern sogar ohne Aussöhnung mit der Kirche zum Tische des Herrn. Er tadelt die Priester[2]), daß sie den lapsi gegenüber zu willfährig seien. Es stehe zwar geschrieben, daß alle Sünden nachgelassen werden, aber auch, daß die Sünde gegen den hl. Geist nicht vergeben werde. Man könne nicht zugleich den Kelch des Herrn trinken und den der Dämonen. Wenn man diese Wahrheiten den Brüdern vorenthalte, so betrüge man die Unglücklichen, man mache, daß diejenigen, welche sich sonst zu dem barmherzigen Gott bekehren würden, vollständig zu Grunde gehen, daß diejenigen, welche

[1]) L. c. l. V. c. 13. [2]) Ep. 16. p. 517 sq.; cf. ep. 15. p. 513 sq.

sich sonst aufrichten würden, nur tiefer fallen. Freilich treffe die Schuld nicht so sehr diese Unglücklichen, als vielmehr die Vorgesetzten, die sie unterrichten sollten.

Diese Zeitverhältnisse veranlaßten nun die Schrift De lapsis. Cyprian dankt Gott, daß das Ende der Verfolgung so bald gekommen, lobt jene, welche standhaft geblieben, mahnt die Gefallenen zur Buße. Dieser Mahnruf gilt nicht nur denjenigen, welche den Götzen wirklich geopfert hatten, sondern auch den sog. libellatici [1]). Man könne wohl die Menschen täuschen, nicht aber Gott.

Um aber diejenigen, die entweder an den heidnischen Opfern wirklich teilgenommen (lapsi) oder doch sich den Anschein gegeben hatten [2]), als seien sie abgefallen (libellatici), um so eher zum Bekenntnis der Sünde und zur Uebernahme der Buße zu vermögen, beruft sich Cyprian auf das Beispiel derer, die selbst Gedankensünden voll Reue in aller Einfalt dem Priester bekennen [3]): qui .. quoniam de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum ad sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt scientes scriptum esse: Deus non deridetur. Derjenige, der sich Gott nach Art der Menschen vorstelle und glaube, er werde der Strafe entgehen, wenn er nicht öffentlich die Sünde begangen habe, vergrößere nur seine Schuld. Die Sünde, welche die libellatici begangen, möge geringer sein, als die Sünde derer, die öffentlich abgefallen seien; denn sie hätten doch nicht die Götzen gesehen, nicht unter den Augen der herumstehenden höhnenden Menge die Heiligkeit des Glaubens profaniert, nicht durch jene verhängnisvollen Opfergaben ihre Hände entweiht, nicht den Mund durch jene sündhaften Speisen verunreinigt. Ein solcher möge leichter Verzeihung seiner Sünden erlangen, vom Verbrechen frei sei er keineswegs; er solle daher Buße thun, damit nicht das, was der Sünde an Bosheit abgehe, durch Vernachlässigung der Genugthuung überreichlich ersetzt werde. Mit der ganzen Innigkeit seiner großen apostolischen Seele ruft dann der hl. Bischof seiner Heerde zu [4]):

---

[1]) C. 27. p. 256 ff. [2]) Vgl. Peters in Realencyclopädie der christl. Alterth. von Kraus, Art. Lapsi und Libellatici, Freiburg 1886.
[3]) C. 28. p. 257 sq. [4]) C. 29.

Confiteantur singuli quaeso vos, fratres, delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est; dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Deum grata est: convertamur ad Deum mente tota et paenitentiam criminis veris doloribus exprimentes Dei misericordiam deprecemur.

Es versteht sich von selbst, daß diejenigen, welche unter den Augen der herumstehenden höhnenden Menge zum größten Aergernis der Christen den Glauben verleugnet hatten, nun auch öffentliche Buße thun mußten. Diese hat Cyprian hier vorzüglich im Auge, aber nicht ausschließlich. Er nennt auch solche, die nur Gedankensünden begangen hatten. Sie beichten ihre Sünden in Einfalt und Demut dem Priester und übernehmen gutwillig die Werke der Genugthuung. Haben sie öffentliche Buße gethan? Cyprian sagt es nicht. Wenn aber die salutaris medela öffentliche Buße bedeuten soll, so erbitten sie dieselbe — exquirunt.

Cyprian spricht auch von einer dritten Klasse von Gefallenen. Es sind die libellatici. Es scheint nun, dieselben hätten nur im Geheimen gesündigt und doch seien sie öffentlich bestraft worden. Thatsächlich hören wir aber nur, daß die Sünde nicht unter den Augen der heidnischen Volksmenge begangen wurde. Ist damit aber schon dargethan, daß auch die Christen und namentlich die geistlichen Gerichte in Unkenntnis blieben? Gingen denn nicht manche so weit, daß sie sogar viele andere zu demselben Schritte zu verleiten suchten? Sei dem aber wie ihm wolle, jedenfalls mußten sie sich mit Gott durch eine reumütige Beicht aussöhnen. Vor dieser Aussöhnung durften sie sich nicht dem Tische des Herrn nahen. Cyprian warnt vor dem unwürdigen Empfang der hl. Communion [1]). Wie aber daraus, daß auch diejenigen, welche mit geheimen Sünden auf dem Herzen zum Tische des Herrn unwürdig hinzutreten, zur Buße aufgefordert werden [2]), folgt, daß auch für geheime in der Beicht bekannte Sünden eine öffentliche Buße übernommen werden mußte, ist nicht einleuchtend. Ein anderes ist: Alle, welche schwere Sünden begangen haben, müssen Buße thun,

[1]) De lapsis c. 15. 16. 25. 26 epp. 16. 17. 65. 75.

[2]) C. 16: Die Communion ist für sie, quod grando frugibus, quod turbidum sidus arboribus, quod armentis pestilens vastitas, quod navigiis saeva tempestas.

und ein anderes: Alle, welche schwere Sünden begangen haben, müssen dieselbe Buße thun.

Ebensowenig scheinen die übrigen Stellen die Ansicht des Morinus zu beweisen. — Die Lehre Tertullian's ist zu dunkel, als daß sich für unsern Gegenstand aus seinen Schriften etwas Bestimmtes eruieren ließe [1]).

Wie war aber die Bußpraxis in der Mailändischen Kirche? Es wird so ziemlich allgemein angenommen, daß zur Zeit des hl. Ambrosius wenigstens ein öffentliches Bekenntnis geheimer Sünden nicht verlangt wurde [2]). Betreffs unserer Frage hat eine Stelle aus den Schriften des hl. Ambrosius schon zu vielfachen Mißverständnissen geführt [3]). Si quis igitur occulta crimina habens propter Christum tamen studiose paenitentiam egerit: quomodo istic recipit, si ei communio non refunditur? Volo veniam reus speret, petat cum lacrimis, petat cum populi totius fletibus, ut ignoscatur obsecret: et cum secundo et tertio dilata fuerit eius communio, credat remissius se supplicasse.

Es ist nun allerdings richtig und nie in Abrede gestellt worden, daß auch geheime Sünden öffentlich gesühnt wurden. Es scheint dann ferner selbstverständlich, daß jene, welche sich einmal unter die Zahl der Büßer gestellt hatten, vollständig wie die übrigen behandelt wurden und daß ihnen somit auch der Zutritt zu den Sacramenten untersagt blieb, bis sie ausgesöhnt waren. Allein man übersehe nicht den Kernpunkt der Frage. Es handelt sich nämlich einzig und allein darum, ob für geheime Sünden in der sacramentalen Beicht die öffentliche kanonische Buße dann auferlegt werden konnte, wenn der Pönitent sich damit nicht einverstanden erklärte. Diese Frage ist, so scheint es, nicht nur nicht gelöst, sondern nicht einmal berührt. Allerdings spricht Ambrosius von verborgenen Sünden, für die thatsächlich öffentliche Buße geleistet wird. Diese Buße aber ist übernommen propter Christi amorem, ein Ausdruck, der jedenfalls einen Wink enthält, wie diese Buße aufzufassen sei. Am-

[1]) Vgl. Peters in Real-Encyklopädie d. christl. Alterth. v. Kraus Art. lapsi. Freiburg 1886.

[2]) Vgl. Funk in Wetzer und Welte Kirchenlexikon, 2. Aufl. Art. Bußdisciplin; Kraus, Lehrbuch der Kirchengesch. 2. Aufl. S. 108. Trier 1882.

[3]) De paenit. l. I. c. 16.

brosius versteht es vortrefflich, einen Ausdruck, der in seiner allgemeinen Fassung leicht zu Mißverständnissen führen kann, durch das Wörtchen tamen zu beschränken. Wie es nur eine Taufe gebe, sagt er [1]), so gebe es nur eine Buße. Um aber nicht mißverstanden zu werden, fügt er gleich bei: quae tamen publice agitur [2]), als wollte er sagen, das Gesagte gelte nicht von jeder Art von Buße, sondern nur von der, die öffentlich geübt wird. Aehnlich ist wohl unsere Stelle zu erklären und es würde sich demnach der Sinn ergeben: Es thut jemand wegen geheimer Sünden öffentliche Buße — dies ist freilich an sich nicht Vorschrift, geschieht aber doch aus besonderer Liebe zu Christus, geschieht somit auf eigenen Antrieb freiwillig.

Sirmond [3]) macht auch auf den Zusammenhang aufmerksam und kommt auf diesem Wege zu demselben Resultat [4]).

Wie übrigens der hl. Ambrosius sich den Pönitenten gegenüber verhielt, erzählt sein Biograph, der Diakon Paulinus [5]):

Erat enim gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus, si quidem quotienscunque illi aliquis ob percipiendam paenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum, quae illi confitebantur, nulli nisi domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines. Nam et secundum Apostolum circa huiusmodi hominem confirmanda caritas est, quia ipse sui accusator est nec exspectat accusatorem, sed praevenit, ut confitendo suum allevet ipse delictum, ne habeat quod adversarius ipse criminetur.

Läßt sich aus diesen Worten ein stringenter Beweis für irgend eine der beiden entgegenstehenden Ansichten gewinnen? Will Paulinus nichts weiter sagen, als: Ambrosius habe das Beichtsigill gewissenhaft beobachtet? Ist dieses Lob nicht mit einem Tadel des Betragens anderer Bischöfe so sehr verbunden, daß es die Frage nahe legt: War es denn mit dem Beichtsigill damals so bestellt, daß andere Bischöfe das in der Beicht Gehörte einfach veröffentlichen, oder gar vor die Gerichte bringen durften? Eine solche Erklärung ist jedenfalls befremdlich. Andere fassen die Stelle so auf, als wolle Paulinus sagen, der hl.

---

[1]) De paenit. l. 2. c. 10. [2]) De una paenit. cf. Cert. de paenit. c. 7. 9. *Aug.* ep. 153 ad Maced. n. 7. *Orig.* hom. 15. in Lev. c. 15. *Hermae* Pastor, Mand. IV. c. 3. [3]) A. a. O. [4]) Vgl. dagegen *Morinus,* l. c. l. V. c. 14. [5]) Vita S. Ambr. c. 9.

Ambrosius habe sich mit einer Privatbeicht und Privatbuße zufrieden gegeben; er habe dem Pönitenten, der seine Sünden reumütig dem Bischof bekannt hatte, das öffentliche Bekenntnis vor der Gemeinde erlassen.

Gegen letztere Erklärungsweise scheint zunächst der Umstand zu sprechen, daß hienach nicht ersichtlich ist, warum gerade Ambrosius nicht Ankläger sein wollte. Denn wenn er auch ein öffentliches Bekenntnis dem Beichtenden zur Pflicht gemacht hätte, so wäre er nicht selbst als Ankläger aufgetreten. Ueberdies setzt dieser Erklärungsversuch die Praxis voraus, daß zu jener Zeit noch ziemlich allgemein die Auferlegung jener Verpflichtung in Uebung war. Eine derartige Verpflichtung ist aber schwerlich nachweisbar, wenigstens nicht für die Gesammtkirche. Natürlich spreche ich von einem detaillierten Bekenntnis vorzüglich der kanonischen Sünden. Wenn man die Sittenschilderungen, die namentlich dieser hl. Lehrer von seiner Zeit entwirft, mit einiger Sorgfalt durchliest, dann versteht man das Tridentinum [1]), wenn es lehrt, daß eine menschliche Auctorität nicht klug handeln würde, wenn sie ein solches Bekenntnis einfach vorschreiben würde. Sachlich bin ich daher durchaus der Ansicht, daß der hl. Ambrosius von seinen Pönitenten dieses öffentliche Bekenntnis nicht forderte, es ist mir nur fraglich, ob Paulinus dieses mit den angeführten Worten sagen wollte.

Aber vielleicht will man nur sagen, Ambrosius habe die in der Beicht vernommenen Sünden nicht vor das kirchliche Gericht gebracht und sei dem entsprechend nicht als Ankläger aufgetreten. Diese Erklärung wird zwar den Worten, wie sie da liegen, gerecht; ihre Voraussetzung aber ist, falls nichts beigefügt wird, mit dem Beichtsigill schwer in Einklang zu bringen. Haben dies manche andere Bischöfe gethan? Nach dem Briefe Leo's an die Bischöfe Campaniens möchte es scheinen; aber Leo fügte in demselben Briefe auch bei, daß jene Sitte oder besser jene Unsitte neu sei und durchaus in der Kirche nicht geduldet werden dürfe.

Vielleicht empfiehlt sich folgende Auffassung. Augustinus befolgte, wie oben gezeigt wurde, den Grundsatz: Nec prodo, nec neglego, falls er allein von dem Vergehen Kenntnis hatte. Vielleicht hatte er denselben seinem Lehrer in Mailand abge-

---

[1]) Sess. 14. c. 5

lernt. Es ist indes nicht einmal nötig, auf die intimen Beziehungen der beiden großen Männer aufmerksam zu machen, da es damals als kirchliche Regel galt, daß derselbe nicht zugleich Ankläger und Richter sein könne. In diesem Sinne sind auch Kan. 132 u. 133 der afrikanischen Kirche zu verstehen [1]). Wenn der Bischof sagt, heißt es daselbst, es habe jemand ihm allein ein gewisses Vergehen gestanden, dieser aber leugnete jetzt und will keine Buße übernehmen, so soll der Bischof es nicht für eine Schande halten, wenn man ihm allein nicht glaubt, selbst wenn er sagt, er könne Gewissens halber mit jenem Leugner keine Kirchengemeinschaft mehr unterhalten. Kan. 133 sagt dann weiter: Wenn der Bischof einen solchen doch excommunicierte, so sollen, so lange er diese Excommunication aufrecht erhält, ebenso lange die andern Bischöfe nicht mit ihm (dem Bischof) communicieren, damit jeder Bischof sich hüte, gegen jemanden etwas auszusagen, was er nicht beweisen kann [2]). Es war also den Bischöfen strengstens untersagt, dasjenige, was sie allein wußten, als kirchliche Richter zu gebrauchen. In dieser Beziehung sind die angeführten Kanones sicher auch als eine Schutzwehr für das Beichtsigill zu betrachten; an sich aber enthalten sie, so scheint es, durchaus kein kirchliches Gesetz, das direct das Beichtsigill berücksichtigte. Man sieht aus diesen Kanones ferner, daß die öffentliche Buße nicht von dem einzelnen Priester, auch nicht von dem Bischof auferlegt wurde, sondern von dem kirchlichen Gerichtshofe als solchem, und nur dann, wenn der Thatbestand erwiesen werden konnte. Auch des Bischofs Zeugnis allein genügte nicht.

Dies vorausgesetzt kann man die Worte des Paulinus etwa folgendermaßen verstehen: er will die große Milde und Barmherzigkeit des hl. Oberhirten namentlich gegen die Sünder beschreiben. Der Sünder, vielleicht aufgeschreckt durch die Gewalt heiliger Beredsamkeit, kommt und begehrt die öffentliche Buße und offenbart deshalb seinen Seelenzustand. Man braucht aber nicht alsogleich an eine sacramentale Beicht zu denken; möglicher Weise handelte es sich manchmal nur um ein vertrauliches Geständnis. Indes auch in jenen Fällen, in denen

[1]) Cod. Can. Eccl. Afric. nn. 132. 133. bei Hefele, CG. II. S. 133.
[2]) Vgl. hiezu Kraus, Kirchengesch., 2. Aufl. Trier 1882, S. 108, und c. Placuit. 3. c. 6. q. 2 und c. Si Sacerdos. 2. X. de off. iud. ord. (1. 31).

eine eigentliche Beicht abgelegt wurde — und diese scheint Paulinus vorzüglich im Auge zu haben — legte der Sünder sein Bekenntnis zur Erlangung der Buße (ob percipiendam paenitentiam) ab und erklärte sich somit aus freien Stücken zu allem bereit was da kommen mochte. Ambrosius fährt ihn aber nicht hart an, er tadelt ihn nicht, er bringt die Sache nicht vor das kirchliche Gericht, obgleich er es hätte thun können; es ist dies auch nicht nötig, da die Sinnesänderung bereits eingetreten ist. Dies beweist die Selbstanklage. Mag ich noch so oft erfahren, daß ein Christ einen Fehltritt begangen hat, sagt Ambrosius von sich selbst, ich werde ihn nicht in rauher und herzloser Weise tadeln; nein, ich will ihn beklagen, ich will weinen und trauern mit ihm. Und die Thränen über andere werden mir selbst gelten [1]). In der That vergießt er bei Anhörung jenes Bekenntnisses so reichliche Thränen, daß er auch den Sünder zu Thränen rührt. Die Schonung, die er dem Pönitenten angedeihen läßt, besteht also vorzüglich darin, daß er ihn mit außerordentlicher Liebe aufnimmt und selbst dann nicht vor den Menschen der Sünde Erwähnung thut, wenn er es dürfte. Der Bischof soll zuerst intercessor sein apud Deum, und erst dann, wenn diese intercessio fruchtlos bleiben sollte, zu den Mitteln der richterlichen Strenge greifen.

In andern Fällen wußte er aber auch von der Strenge und seiner bischöflichen Vollmacht Gebrauch zu machen. Man braucht sich als Beleg hiefür nur an den Vorfall mit dem Kaiser Theodosius [2]) zu erinnern [3]). Wie es sich um öffentliche Vergehen und öffentliche Buße handelt, so wird auch immer ein gerichtliches Verfahren vorausgesetzt. Demgemäß sagt der Commentator der Paulinischen Briefe [4]) betreffs des Blutschänders von Korinth: Iudicis non est sine accusatore damnare, quia Dominus Iudam, cum fur esset, minime abiecit. Sobald der hl. Paulus jene schändliche That in Erfahrung gebracht hatte, mußte er denselben ohne weiteres aus der Kirchengemeinschaft ausschließen. Cognito opere isto pellen-

---

[1]) Vgl. De paen. l. 2. c. 7. Baunard, Leben des hl. Ambrosius, übers. v. Bittl, Freiburg i. B. 1873. S. 328. [2]) Ep. 51. *Theodoret*. h. e. l. 5. c. 7. (*Migne*, PP. gr. t. 82. p. 1232 sqq.) [3]) Vgl. auch De lapsu virginis consecratae, t. III. p. 381 sqq. epp. 5. 6. t. III. p. 794. 802. Venet. 1751. [4]) In I. Cor. 5. 1—5, inter Opp. *S. Ambros*. t. IV. Append. 133 sqq.

dum illum fuisse de coetu fraternitatis. Als Grund dieses Verfahrens wird angegeben: omnes enim crimen eius sciebant et non arguebant, in qua re neque testibus opus erat neque tergiversatione aliqua poterat tegi crimen. Kann denn noch klarer und bestimmter hervorgehoben werden, daß es sich bei der Verweigerung der Kirchengemeinschaft vorzüglich nur um solche Vergehen handelte, die entweder allgemein bekannt waren, oder von deren Thatsächlichkeit der Richter sich durch Zeugenbeweis überzeugen konnte?

Es soll indes nicht in Abrede gestellt werden, daß mancher Bischof, auch vielleicht manche Einzelkirche, nicht immer die correctesten Begriffe in dieser Beziehung hatte; so ist es denn wohl zu erklären, daß von Anfang des 7. Jahrhunderts an der Unterschied zwischen öffentlichen und geheimen Sünden häufiger und schärfer hervorgehoben wurde. Wie oft sind Mißbräuche und Verletzungen der kirchlichen Gepflogenheiten die Veranlassung genauerer Vorschriften. Wie demnach Leo der Gr. den Bischöfen von Campanien nichts neues vorschrieb, sondern nur die alte Sitte gegen die neue Unsitte aufrecht erhielt, so mögen auch die spätern Kirchenfürsten nur durch unkluge Neuerungssucht einzelner veranlaßt worden sein, auch hierin die alte Regel, daß nur für öffentliche Sünden öffentliche Buße aufzuerlegen sei, zum kirchlichen Gesetze zu erheben.

Gehörte aber der hl. Cäsarius, Bischof von Arles († 542), unter die Zahl jener Bischöfe, die auch für geheime Sünden eine öffentliche Buße auferlegten? Vielfach ist dies behauptet worden. Aber so klar liegt die Sache doch nicht. Er sagt zwar, daß für die Capitalsünden eine gewöhnliche Buße nicht genüge, sed addendae sunt lacrimae rugitus et gemitus, continuata et longo tempore protracta ieiunia, largiores eleemosynae erogandae, *ultro* nos ipsos a communione ecclesiae removentes, in luctu et in tristitia multo tempore permanentes et paenitentiam etiam publicam agentes; aber er fügt auch als Grund bei: quia iustum est, ut qui cum multorum destructione se perdiderit, cum multorum aedificatione se redimat etc.[1]) Viele Thränen, lang anhaltendes Fasten, reichliche Almosen, freiwilliger Verzicht auf den Empfang der hl. Sacramente, Uebung anderer Bußwerke, auch die Uebernahme der öffentlichen

[1]) Inter *S. Aug.* Opp. t. V. Append. serm. 105. p. 187.

Buße werden als Werke der Genugthuung aufgezählt. Die Aufzählung gipfelt in der publica paenitentia, welche die andern satisfactorischen Werke in sich begreift. Die Notwendigkeit derselben wird dadurch begründet, daß Cäsarius seine Zuhörer belehrt, es sei eine Forderung der Gerechtigkeit, daß die destructio multorum durch die aedificatio multorum gutgemacht werde. Dieser Grund ist aber offenbar nur dann zutreffend, wenn die öffentliche Buße auch öffentliche Sünden zur Voraussetzung hat. Hier haben wir wohl auch den Schlüssel zur Erklärung einer noch schwierigern Stelle[1]), wo Cäsarius einfach zu behaupten scheint, daß für die kanonischen Sünden eine geheime Genugthuung nicht ausreiche. Indes ist auch dort als Grund der öffentlichen Buße angegeben: ut qui plurimorum afflictione se perdidit, simili modo cum plurimorum aedificatione se redimat.

Cäsarius kennt noch eine andere Klasse von Büßern, nämlich solche, die zwar im verborgenen genugthun könnten, aus eigenem Antriebe aber die öffentliche Buße erflehen. Sie sind des höchsten Lobes würdig und gereichen der ganzen Kirche zur Erbauung: Et ille, qui paenitentiam publice accepit, poterat eam secretius agere: sed credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere; ideo adiutorium totius populi cupit expetere. Er mache es gerade wie der Winzer, dessen Weinberg lange verwahrlost nur mehr Dornen und Disteln trage, der aber dann an einem Tage mit seinen Freunden und Nachbarn den Weinberg gründlicher umarbeiten könne, als wenn er allein sich sehr lange Zeit abgemüht hätte[2]). Unzweideutiger noch als Cäsarius hatte ein Jahrhundert früher Gennadius von Marseille betont, daß auch durch geheime Buße für die Capitalsünden genuggethan werden könne[3]).

Gerade so hatte auch schon Origenes gelehrt. Celsus hatte den Vorwurf erhoben, die christlichen Lehrer seien wie Schauspieler, die sich nicht in den Kreis gebildeter Männer wagten, wohl aber sich mit Knaben, Sklaven, ungebildeten Leuten abgäben (*ἄνθρωποι ἀνόητοι*). Hierauf antwortet

---

[1]) Inter *S. Aug.* Opp. t. V. Append. serm. 262. p. 729. [2]) Ibid. Serm. 261. p. 427. [3]) De eccles. dogmat. c. 53 (*Migne* PP. l. t. 58. p. 994.)

Origenes unter anderm auch damit, daß er darauf hinweist, wie ansehnlich und heilig die Versammlung der Christen sei [1]): Ea vero est agendi ratio in eos qui peccant et maxime qui libidini se dedunt, ut eos a suo coetu prohibeant. Atque hi sunt, quos ait Celsus esse similes circulatoribus inepte in foro nugantibus. Ac Pythagoreorum quidem veneranda schola mortuos reputans suae doctrinae desertores, illis construebant cenotaphia: similiter christiani ut perditos et deo mortuos lugent eos, qui libidine aut quovis alio crimine deiecti sunt; eosdem vero quasi a mortuis excitatos ducunt, si eam morum mutationem fecerint, cuius ratio haberi debeat; tardius tamen admittuntur, quam qui primo recipiuntur, et quia post professam religionem lapsi sunt, ab omni posthac dignitate et praefectura in ecclesia dei arcentur. Ist an dieser Stelle nur von der Ausschließung der Gefallenen aus der Kirche und von der Wiederaufnahme der Bußfertigen in dieselbe die Rede, so erklärt er sich an einem andern Orte [2]) viel deutlicher: Es sei besser allein zu beten, als in Gegenwart der Bösen. Propter hoc enim et in ecclesiis Christi *consuetudo* tenuit talis, ut qui *manifesti* sunt in magnis delictis eiciantur ab oratione communi, ne modicum fermentum non ex corde mundo orantium totam unitatis conspersionem et consensus corrumpat. Diese Ausschließung müsse aber im rechten Geiste geschehen; wir sollen nicht mit Unwürdigen beten aus bloßer Ehrfurcht vor dem Gebete, nicht aus Hochmut, wie der Pharisäer im Evangelium. Ganz zufällig berichtet uns hier Origenes von einem Gebrauche, der nicht etwa nur in der Alexandrinischen Kirche, sondern in den christlichen Kirchen überhaupt sich finde, daß nämlich diejenigen, welche offenkundig mit großen Vergehen behaftet seien, von der Gemeinschaft am Gebete zeitweilig ausgeschlossen werden. Es ist nun hinreichend bekannt, was Origenes unter großen Verbrechen versteht; er nennt z. B. [3]) *φόνος*, *φαρμακία*, *παιδοφθορία*, nachdem er schon vorher den *εἰδωλολάτρης*, den *πόρνος*, den *πλεονέκτης* den großen Sündern beigezählt hatte. Die Oratio communis ist wohl die *προσευχή*, d. h. der ge-

[1]) Contra Cels. l. III n. 51 (*Migne*, PP. gr. t. XI. p. 988). [2]) In Matth. 26, 36 (*Migne*. PP. gr. t. XIII. p. 1740). [3]) Comment. in Matth. t. XII. n. 50. (*Migne*, PP. gr. t. XIII. 1173.)

meinsame, öffentliche Gottesdienst mit Einschluß der Opferhandlung und Communion. Wer wird nun von dem gemeinschaftlichen Gottesdienst ausgeschlossen? Diejenigen, die als große Sünder bekannt sind. Es hieße in der That den Worten Gewalt anthun, wollte man dieselben etwa so erklären: Diejenigen, welche sich in geheimer Beicht großer Sünden anklagen. Ein anderer Einwand, den man thatsächlich gemacht hat, daß nämlich auch die offenkundigen Sünder öffentliche Buße thun mußten, bedarf einer Erwiderung nicht.

Aber ist mit dieser Ansicht die klassisch gewordene Stelle, welche über das Verhältnis der geheimen Beicht zur öffentlichen Anklage handelt, in Einklang zu bringen[1])? Der Büßer, der seine Wunden vor dem erfahrenen Seelenarzt behufs Heilung[2]) aufdeckt, soll den Ausspruch desselben ausführen und den gegebenen Rat (consilium) befolgen. Wenn nun das Leiden der Art ist, daß es in der ganzen Gemeinde aufgedeckt und geheilt werden muß, weil dadurch die anderen erbaut werden und der Betreffende selbst leicht geheilt werden kann, so bedarf dies noch einer sorgfältigen Ueberlegung und darf nur auf den verständigen Rat jenes Seelenarztes ausgeführt werden. Man kann mit Recht daran zweifeln, ob hier von einer strengen Verpflichtung zur öffentlichen Beicht die Rede sei. Manches kann der Beichtvater anraten, ohne daß er das Beichtkind unter einer Sünde verpflichtet. Hier wurde das öffentliche Bekenntnis angeraten, falls jener kluge Arzt es zum Wohle der Gemeinde und des Büßers selbst ersprießlich erachtet. Es scheint sogar eine Bitte von Seite des Pönitenten vorausgesetzt zu werden, da so stark hervorgehoben wird, unter welchen Umständen nur dieses öffentliche Bekenntnis statthaben solle[3]). (Daß es sich in dieser Homilie, wie auch in der ersten in Ps. 37 vorzüglich um solche Büßer handelt, die sich freiwillig der öffentlichen Kirchenbuße unterzogen haben, hat schon Probst nachgewiesen, a. a. O. S. 288). Martène[4]) meint freilich, Basilius habe wenigstens den Ordensfrauen vorgeschrieben, daß sie ihre Beicht zu-

---

[1]) Hom. 2. in Ps. 37. *Migne*, PP. gr. t. XII, p. 1386. [2]) Vgl. De orat. c. 28. Hom. 2. in Lev. Hom. 3. in Lev. Hom. 15. in Lev. Hom. 10. in Num. (ap. *Migne* t. XI. 529 t. XII. 118. 429. 560. 638.) [3]) Vgl. F. X. Funk, Lehrbuch d. Kirchengesch. S. 52, Rottenburg a. N. 1886. [4]) De antiq. eccl. rit. l. I. p. 2. c. 6.

gleich vor dem Priester und der Oberin ablegen sollen. Ich nehme nun gern an, daß es sich um die Beicht handelt, da wir in den Regeln sonst nicht vernehmen, daß noch ein anderweitiges Bekenntnis vor dem Priester gefordert war [1]). Die Frage [2]) lautet, ob die Oberin bei der *ἐξαγόρευσις* einer Schwester zugegen sein solle. Hierauf folgt die Antwort: *Εὐσχημονέστερον καὶ εὐλαβέστερον μετὰ τῆς πρεσβυτέρας πρὸς τὸν πρεσβύτερον ἡ ἐξαγόρευσις γενήσεται τὸν δυνάμενον ἐπιστημόνως* (al. *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν ἐπιστημόνως τὸν τρόπον*) *τὸν τρόπον τῆς μετανοίας καὶ τῆς διορθώσεως ὑποθέσθαι.* Wie ist dies mit dem Beichtsigill vereinbar? Nun, es wird ja nicht gesagt, daß die Oberin die Beicht auch hören, sondern nur daß sie zugegen sein soll (*παρεῖναι*). Durch die bloße Gegenwart wird ja erreicht, was der Gesetzgeber bezweckte, daß nämlich die Ehrbarkeit und Vorsicht gewahrt werde (*εὐσχημονέστερον καὶ εὐλαβέστερον γενήσεται ἡ ἐξαγόρευσις*). Man beachte ferner den Wechsel der Präpositionen = *μετὰ τῆς πρεσβυτέρας πρὸς τὸν πρεσβύτερον.* Dieser Wechsel ist unerklärlich, wenn die Nonne ihre Sünden gleichmäßig vor der Oberin und dem Priester bekennen mußte.

Doch genug der Exegetisierung einzelner Väterstellen. Die Lehre des hl. Chrysostomus wurde wegen der eigentümlichen Verhältnisse, in welche der Nachfolger des Nektarius auf dem Stuhle von Constantinopel sich versetzt sah, für einstweilen nicht in den Bereich unserer Untersuchung gezogen. Es verschlägt dies auch nichts, da die Gelehrten noch lange nicht derselben Meinung sind, was denn eigentlich Nektarius in Bezug auf die Bußdisciplin geändert habe. Jedenfalls gilt das Argument nicht, dem man so häufig begegnet: Nektarius schaffte die öffentliche Buße ab entweder für geheime oder für öffentliche Sünden; die öffentliche Buße für öffentliche Sünden bestand aber auch nach jener verhängnisvollen Beicht fort; es ist demnach einleuchtend, daß die öffentliche Buße für geheime Sünden abgeschafft wurde und daß diese vorher in der morgenländischen Kirche in Uebung war. Dagegen frägt P. Rattinger [3]) mit Recht: „Wurde das öffentliche Sündenbekenntnis abgeschafft, oder die öffentliche Kirchenbuße überhaupt, oder die öffentliche

---

[1]) Vgl. *Palmieri,* l. c. p. 395. [2]) *S. Basil.* Reg. brevius tract. Interrog. 110. [3]) Diese Zeitschrift 8, 1884. S. 180.

Kirchenbuße für die geheim begangenen Sünden? oder die kanonische Buße?" Wie weit gehen hier die Ansichten auseinander! [1])

Wurde also die öffentliche kanonische Buße auch für geheime Sünden in der sacramentalen Beicht auferlegt? Die Gründe, welche für die bejahende Ansicht beigebracht wurden, scheinen nicht durchschlagend zu sein. Im Gegenteil verlangt die Eigenart der sacramentalen Beicht, wie sie nun einmal von Christus eingesetzt und der sündigen Menschheit zur unerläßlichen Pflicht gemacht ist, daß öffentliche Bußen für geheime Sünden nicht auferlegt werden. Denn ohne zwingende Gründe darf man das nicht als kirchliche Praxis bezeichnen, was nach der Ansicht der Mehrzahl der Theologen gegen die Gerechtigkeit verstößt und jedenfalls auch nach den Anschauungen des christlichen Altertums die Heiligkeit des Beichtgeheimnisses gefährdet. In der That gilt eingestandenermaßen wenigstens seit dem Anfang des 7. Jahrhunderts als kirchliche Norm: Oeffentliche Sünden müssen durch öffentliche, geheime durch geheime Buße gesühnt werden. Nicht anders scheint es in dem Zeitraum der sechs ersten Jahrhunderte gewesen zu sein. Denn so glaubten wir die Zeugnisse des christlichen Altertums verstehen zu müssen: die Zeugnisse Innocenz I. und Leo I. für die römische Kirche, die Zeugnisse des hl. Augustinus und des hl. Optatus von Milevi für die afrikanische Kirche, des hl. Ambrosius für die mailändische Kirche, des hl. Cäsarius und Gennadius von Marseille für die gallische Kirche, des Aphraates von Mar Mattai für die syrische Kirche, des Origenes für die alexandrinische Kirche. Dunkelheiten in der Sache und daher Verschiedenheiten der Ansichten werden indes so lange bleiben, als das Verhältnis zwischen dem forum externum ecclesiae und dem forum sacramentale nicht vollständig aufgehellt ist.

---

[1]) Vgl. Pohle, a. a. O. S. 327 ff.

Zur Orientierung in der Sündfluthfrage [1]).

Von Amand Breitung S. J.

Der auffällige Gegensatz zwischen dem Eifer, mit welchem man heutzutage wissenschaftliche Fragen discutiert und bestehende Lehrmeinungen zum Falle bringt, und der bedächtigen Langsamkeit, mit der man ehedem schwierige Controversen Jahrhunderte lang fortspann, bevor man sich von einer in der Wissenschaft geltenden Meinung lossagte, tritt wohl in wenigen Fragen so klar hervor, wie in der Frage von der Allgemeinheit der Sündfluth. Ein flüchtiger Blick auf den Entwicklungsgang und die Geschichte der drei verschiedenen Meinungen, die über die Ausdehnung der Sündfluth bestehen, wird uns dies anschaulich machen.

Die erste und älteste derselben, welche die Sündfluth als eine vollständige Ueberfluthung der ganzen Erde betrachtet, hat einen historischen Bestand von mehreren Tausend Jahren auf-

[1]) Man schreibt jetzt ziemlich allgemein „Sintfluth", unter Anlehnung an das ahd. „sin(t)-vluot." Das aus diesem umgedeutete nhd. „Sündfluth behält trotzdem seine Berechtigung so gut wie Eichhorn, Hagestolz, Maulwurf, Meerschaum, Sinngrün und hundert andere Wörter, in denen bekanntlich die Volksetymologie unverständlich gewordene Laute in verständliche umgeformt hat. In unserem Falle ist die Umdeutung auch sehr sinnig und paßt recht gut auf die noachische Fluth. Diese war ja ihrem ganzen Zwecke nach ein Strafgericht für die Sünde, mithin wesentlich eine Sündfluth; daß sie zugleich eine sinvluot, eine allgemeine Ueberfluthung der Erde (oder der von Menschen bewohnten Länder) gewesen ist, ist mehr accidentell, sogar zweifelhaft.



zuweisen, in deren Verlaufe sie fast gänzlich unangefochten, jedenfalls aber stets die alleinherrschende Ansicht geblieben ist. Die zweite jener Meinungen, nach welcher die Sündfluth eine geographisch beschränkte Fluth gewesen, wurde zwar schon in den ersten christlichen Jahrhunderten vorübergehend ausgesprochen, konnte aber anderthalb Jahrtausende hindurch kaum eine nennenswerthe Vertretung finden; und selbst nachdem sie seit dem 17. Jahrhundert entschiedene Vertheidiger gewonnen, gelang es ihr doch erst nach einem zweihundertjährigen Kampfe, sich eine allgemeinere Anerkennung zu erringen. Doch kaum hatte die neue Sentenz den heftigsten und hartnäckigsten Widerstand von Seiten der Vertheidiger der alten Ansicht überwunden, so erwuchsen ihr auch schon neue Gegner, und zwar aus den Reihen ihrer eigenen Vertheidiger. Indem diese nämlich aus ihren Argumenten gegen die Meinung der Alten die letzten Consequenzen zogen, sprachen sie offen die noch freiere Ansicht aus, die Sündfluth sei nicht nur auf einen Theil der Erde, sondern wahrscheinlich auch auf einen Theil der Menschheit beschränkt gewesen.

So hatte es also zwei Jahrhunderte gebraucht, bis es gelungen war, der alten Sentenz ihre seit Jahrtausenden behauptete Alleinherrschaft abzuringen; aber kaum zwei Jahrzehnte genügten, um die eben erst gesicherte neue Sentenz durch eine dritte weit zu überholen. Und schon zweimal im Laufe weniger Jahre entbrannte unter lebhafter Betheiligung der wissenschaftlichen Zeitschriften eine heftige Controverse zwischen den Anhängern der beiden neueren Sentenzen. Das erste Mal im Jahre 1883 und 1884, als in der Lyoner Controverse zunächst die beiden Löwener Professoren de Harlez und Lamy einander scharf bekämpften, worauf die Redaction einen bekannten Exegeten, den uns leider jetzt durch den Tod entrissenen Abbé Motais, Priester des Oratoriums zu Rennes, zum Schiedsrichter ernannte. Dieser vermittelte denn auch in einem ausgezeichneten, sehr maßvoll gehaltenen Artikel zwischen beiden Sentenzen. Welches Interesse die Discussion damals wachrief, konnte man unter anderem in England sehen, wo über ein halbes Jahr lang der Herausgeber des Londoner Tablet mit einer wahren Sündfluth von Zuschriften on the universality of the deluge überschüttet wurde. Die Controverse nahm von da ab einen ruhigeren Verlauf. Nachdem aber im Jahre 1885 der eben

genannte Abbé Motais, mit seinem berühmten Werke: Le déluge biblique den Kampf für die anthropologische Nicht-allgemeinheit der Sündfluth aufgenommen, traten besonders in belgischen und französischen Zeitschriften die entschiedensten Gegner und die entschiedensten Vertheidiger Abbé Motais' in die Debatte ein[1]), und seither streitet man in den wissenschaftlichen Zeitschriften Deutschlands, Belgiens, Frankreichs, Englands und Italiens, sowie in Büchern und Broschüren von neuem über die Zulässigkeit der neuesten Sündfluthhypothese. Bei dieser Lage der Dinge dürfte der Versuch von Nutzen sein, einen Einblick in den augenblicklichen Stand der Sündfluthdebatte zu gewinnen.

Von der geographischen Allgemeinheit der Sündfluth im Sinne der Alten ist bei den heutigen Untersuchungen kaum mehr die Rede. Wenn auch noch manche die Ueberfluthung der gesammten Erde für sich als feststehende Thatsache betrachten mögen[2]): wissenschaftlich wird dieselbe schon seit längerer Zeit nicht mehr verfochten. Den letzten Versuch zu einer wirklich wissenschaftlichen Vertheidigung der allgemeinen Erdüberfluthung dürfte wohl P. Bosizio S. J. gemacht haben in seinem bekannten Buche: „Die Geologie und die Sündfluth" [3]). Aber trotz der kühnen Consequenz, mit welcher der Verfasser seine eingehenden zoologischen, geologischen und physikalischen Beweise für die Allgemeinheit der Fluth durchzuführen verstand: der Versuch mußte scheitern an der physischen Unmöglichkeit, aus einer verhältnißmäßig so kurz dauernden Fluth, wie es die biblische Sündfluth nun einmal ist, die mächtigen Ablagerungen des sedimentären Theiles der Erdrinde und aus einer gleichzeitigen, gemeinsamen Fluthkatastrophe von solchen Dimensionen die oft so regelmäßige Sonderung und Vertheilung der Fossilien in aufeinanderlagernden Schichten zu erklären. Die ander-

---

[1]) So vor allen in der trefflichen Brüsseler Revue des questions scientifiques von 1886 P. Brucker S. J. gegen und Abbé Robert (Januar 1887) für Motais. Vgl. die Schlußanmerk. unten S. 672 [2]) Wir reden hier von Theologen. In gewissen Ländern dürfte noch ein ziemlich großer Theil der Gelehrten der alten Anschauung huldigen. Wenn man z. B. nach einer diesbezüglichen Mittheilung aus Spanien ein allgemeines Urtheil fällen darf, so scheint vor vier Jahren, als man in Frankreich, Belgien und England mit solcher Lebhaftigkeit die Sündfluthfrage discutierte, unter den spanischen Theologen diese Frage noch in Frieden geschlummert zu haben; „es sei", meinte man, „kein Grund vorhanden zu zweifeln; die hl. Schrift spreche ja klar." — [3]) Mainz, Kirchheim 1877.

weitigen Versuche, die gemacht wurden, um die Ansicht der Alten gegenüber den Schwierigkeiten von Seiten der Naturwissenschaften mehr oder weniger aufrecht zu halten, beruhen auf Unkenntnis des Artenreichthums der Thierwelt, besonders aber der Lebensbedingungen der verschiedenen Arten, und sind in der Jetztzeit als wissenschaftliche Versuche nicht mehr zu betrachten. So erscheint also in den heutigen Debatten über die Ausdehnung der biblischen Sündfluth die Ansicht von der vollständigen Ueberfluthung des Erdballes fast nur noch als überwundener Standpunkt — mit welchem Rechte, werden wir freilich doch wieder zu untersuchen haben.

Die geographische Beschränktheit der Sündfluth, welche seit einer Reihe von Jahren durch gediegene Untersuchungen zahlreicher Exegeten bestätigt wird, bildet die gemeinsame Grundanschauung, in der sich, äußerlich wenigstens, alle bei der Sündfluthcontroverse Betheiligten vorläufig begegnen; aber bezüglich der anthropologischen oder ethnographischen Beschränktheit der Fluth gehen ihre Ansichten vollständig auseinander. „Die Sündfluth war beschränkt auf einen Theil der Erde, aber keineswegs auf einen Theil der Menschheit", behaupten die einen. „Die Sündfluth war nicht nur auf einen Theil der Erde, sondern höchstwahrscheinlich auch auf einen Theil der Menschheit beschränkt", sagen die andern. Welche von beiden Parteien schließlich Recht behalten werde, läßt sich jetzt, wie uns scheint, noch nicht mit Sicherheit absehen. Daß aber beide ihrem Satze nicht die glücklichste Fassung gegeben, dürfte aus der folgenden ganz einfachen Erwägung sich ergeben. Man nimmt von beiden Seiten als hinlänglich gesicherte Thatsache an, die Sündfluth habe nur einen Theil der Erdoberfläche betroffen. Daraus ergibt sich zunächst nur folgender Disjunctivschluß auf die ethnographische Ausdehnung der Fluth als vollständig legitim und nach keiner Seite zu weitgehend: Die Sündfluth war auf einen Theil der Erde beschränkt: **wenn** also die Menschheit jener Zeiten noch auf denselben Theil der Erde beschränkt war, so betraf die Sündfluth alle Völkerstämme; **wenn** aber die Menschheit zu jener Zeit bereits andere Länder, vielleicht gar die ganze Erde bewohnte, dann betraf die Sündfluth nicht alle Völker.

Dieser Schluß bietet offenbar den Vortheil, daß er einer-

seits keinem Resultate fernerer Forschungen vorgreift und keiner wissenschaftlichen Untersuchung hindernd in den Weg tritt; andererseits für jedes Ergebnis zukünftiger Forschungen uns so vorbereitet, daß wir die einmal gewonnene Ueberzeugung nie zu widerrufen, sondern nur consequent weiter zu entwickeln brauchen. Zu einer Zeit aber, wo die prähistorische Anthropologie mit jedem Jahre unsere Kenntnisse über die Menschheit der geologischen Diluvialzeit erweitert, ist jener Vortheil gewiß nicht zu unterschätzen.

Wir versuchen jedoch aus einer kurzen Prüfung des über die Sündfluth vorliegenden Beweismaterials auch den positiven Nachweis zu liefern, daß der eben befürwortete Disjunctivschluß vollständig richtig und zur Zeit noch der beste ist, den man aufstellen kann. An diesen Nachweis werden sich dann naturgemäß einige Andeutungen über die Vorzüge und Mängel der beiden strittigen Meinungen und über die Richtung knüpfen, welche die ferneren Studien über die Sündfluthfrage werden verfolgen müssen, um zu einer endlichen Lösung zu führen.

I.

Soll die Schlußfolgerung, die wir in Vorschlag bringen, vollständig genau und richtig sein, so muß der Obersatz, aus welchem wir die beiden bedingten Schlüsse ableiten, jedenfalls der Art sein, daß derselbe keine der beiden Bedingungen von vornherein ausschließt. Nun bedarf es freilich keines langen Nachweises, daß der Satz selbst: „die Sündfluth war auf einen Theil der Erde beschränkt", an und für sich weder die Beschränkung der diluvianischen Menschheit auf das von der Sündfluth betroffene Gebiet, noch auch ihre Verbreitung über andere Theile der Erdoberfläche ausschließt. Aber vielleicht könnten die Beweise, mit denen jener Satz von der geographischen Beschränktheit der Sündfluth ursprünglich gefunden und festgestellt worden ist, demselben von vornherein einen Sinn gegeben haben, welcher die etwaige Ausbreitung der vordiluvianischen Menschheit außerhalb des Fluthbezirkes ausschlösse. Und wirklich, wenn wir die heutigen Vertheidiger der ethnographischen Allgemeinheit der Fluth hören, so kann der Satz: „die Sündfluth war örtlich begrenzt" in keinem andern Sinne gelten, als in diesem: „Die Sündfluth betraf die von der Menschheit jener Tage bewohnten Länderstrecken; sie war

mithin zwar geographisch beschränkt, aber ethnographisch allgemein". Wir haben also in Kürze die Beweise zu untersuchen, mit denen man gegen die Anhänger der Sentenz von der vollständigen Allgemeinheit der Sündfluth die geographische Nichtallgemeinheit derselben festgestellt hat, und zu prüfen, ob man wirklich mit der geographischen Beschränktheit zugleich die ethnographische Allgemeinheit der Fluth bewiesen hat.

A.

Die Beweisführung für die geographische Beschränkung der Sündfluth.

Der Gang jener Beweisführung war im wesentlichen folgender.

1. Eine Beschränkung der Sündfluth auf einen Theil der Erde ist durch die betreffenden Stellen der hl. Schrift keineswegs ausgeschlossen, sondern sogar positiv angedeutet.

2. Auch von der kirchlichen Tradition wird dieselbe nicht ausgeschlossen. Was aber die Traditionen der Völker angeht, so wird dieselbe von manchen geradezu gefordert, während sie den übrigen wenigstens nicht widerspricht.

3. Gefordert aber ist dieselbe vor allem wegen der naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten, welche der geographischen Allgemeinheit der Fluth entgegenstehen.

Ad 1. a. In dem ersten dieser drei Beweise zeigte man zunächst aus zahlreichen Parallelstellen der hl. Schrift, daß es trotz der ganz allgemeinen Ausdrücke, nach welchen anscheinend die ganze Erde und alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel überfluthet, und alles Leben auf der ganzen Erde vernichtet worden, sehr wohl eine örtlich beschränkte Ueberfluthung sein kann, von der die Bibel spricht. Jene Parallelstellen, die sich in großer Zahl sowohl aus dem neuen, als aus dem alten Testamente, aus den geschichtlichen, wie aus den prophetischen Büchern beibringen lassen, geben uns nämlich klar zu erkennen, daß die den Orientalen so geläufige hyperbolische Ausdrucksweise auch den inspirierten Schriftstellern nichts weniger als fremd ist.

Besonders eingehend hat unter anderen Abbé Motais in seinem obengenannten Werke: Le déluge biblique (S. 47—54) jene Eigenthümlichkeit der biblischen Schriftsteller nachgewiesen und namentlich auf den ausgiebigen Gebrauch hyperbolischer Redewendungen in jenen Stellen

der Propheten aufmerksam gemacht, in denen ein göttliches Strafgericht angekündigt, oder auch ein schon zur Ausführung gekommenes Strafgericht beschrieben wird. P. Brucker, dessen ausführliche Artikel[1]) in der Brüsseler Revue des questions scientifiques uns im folgenden noch öfter beschäftigen werden, gibt zwar das Vorkommen hyperbolischer Redeweisen bei den biblischen Schriftstellern zu, und will auch selbst im Sündfluthberichte die Ausdrücke: terra, omnes montes, omnia animantia etc. nicht im absolut allgemeinen Sinne verstanden wissen, bemerkt jedoch zu den erwähnten Ausführungen von Motais, sie seien übertrieben und ungenau.

Daß nun nicht gerade alle die zahlreichen Stellen, die Motais citiert, volle Beweiskraft haben, daß auch dem lebhaft argumentierenden Franzosen gelegentlich ein etwas überschwänglicher Ausdruck entfallen sei, kann man nicht leugnen. Wenn aber P. Brucker weiterhin bemerkt: „In keinem Falle darf die Genesis so ausgelegt werden, wie die begeisterten Ergüsse eines Isaias oder Jeremias", so scheint uns dieser Satz wirklich einen unbegründeten Angriff auf Motais' Beweisführung und überdies noch eine durchaus irrige Voraussetzung zu enthalten. Denn wenn es auch richtig wäre, daß Moses selbst, als Historiker, jene Eigenthümlichkeiten orientalischer Schriftsteller in seiner eigenen Darstellung vermieden hätte, mußte er deshalb auch in Berichten anderer, die er etwa in seine Geschichte aufgenommen, jene ächt orientalische Schreibweise abändern? Und ist es denn so ganz unwahrscheinlich, daß er gerade den Sündfluthbericht der Tradition entnommen hat?

Daß aber eine solche orientalische Tradition, welche etwa in der Patriarchenfamilie schriftlich oder mündlich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wurde und so endlich bis auf Moses kam, ihrerseits auch schon eine den Orientalen so natürliche Lebhaftigkeit der Darstellung vermieden und sich die sonst gebräuchliche Anwendung der Hyperbel versagt haben sollte, ist in der That sehr unglaublich. Ein Blick auf die uralten Sündfluthtraditionen der Babylonier, welche dem mosaischen Berichte in so vielen Stücken entsprechen und wohl gar ursprünglich derselben Quelle entflossen sind, macht jene Annahme geradezu unwahrscheinlich. Dazu kommt noch der besondere Umstand, daß es sich in der biblischen Sündfluthberzählung, wie Motais sehr richtig bemerkt, gerade um die Vorherverkündigung eines großen göttlichen Strafgerichtes und um die Erfüllung dieser Vorhersagung handelt. Wenn aber die späteren Prophezeiungen oft in der allerausgiebigsten Weise hyperbolische Ausdrücke gebrauchen, um geringere Strafgerichte anzukündigen: so legt sich doch die Vermuthung nahe, daß auch jene uralten Prophezeiungen

---

[1]) Dieselben erschienen auch in einem Separatabdruck unter dem Titel: L'universalité du déluge. Par Jos. Brucker, S. J. (Extrait de la Revue des quest. scientif., juillet et octobre 1886.) Bruxelles, Vromant 1886.

von einem viel großartigeren Strafgerichte der gleichen Darstellungsweise sich bedient haben. Insofern also dürften gewisse Theile der Genesis, und gerade diejenigen, um die es sich hier handelt, sehr wohl in ähnlicher Weise zu erklären sein, wie die begeisterten Ergüsse eines Isaias und Jeremias, und dieses selbst unter der bisher stillschweigend angenommenen Voraussetzung, daß wir bei Moses selbst den Gebrauch der Hyperbel nicht antreffen.

Aber nicht einmal diese Voraussetzung ist richtig. Denn Moses verleugnet selbst als Historiker in seinen eigenen geschichtlichen Aufzeichnungen jene Eigenart lebhafter Erzählung keineswegs. Man lese nur seine Darstellung der ägyptischen Plagen im Exodus (c. VIII—XI). Hier handelt es sich auch, wie im Fluthberichte, um außerordentliche Strafen des Himmels. Wie in jenem erst die Ankündigung, dann die Vollstreckung des göttlichen Urtheilsspruches erfolgt, so wird auch hier der Eintritt der bevorstehenden Heimsuchungen jedesmal erst von Moses, als Propheten, vorherverkündet und dann von ihm, als Historiker, beschrieben und erzählt. Wenn wir nun unter anderem hören, wie aller Staub der Erde im ganzen Lande Aegypten in Kriebelmücken verwandelt wird (VIII 17); wenn von all den verschiedenen Arten lästiger Fliegen, die vorher die Häuser und das ganze Land Aegypten erfüllen, beim Aufhören der Plage auch keine einzige übrigbleibt (VIII 31); wenn die ganze Oberfläche der Erde im ganzen Lande Aegypten so vollständig mit Heuschrecken überdeckt ist, daß nichts mehr vom Boden sichtbar ist, und die Paläste Pharao's und die Wohnungen seiner Diener und die Häuser aller Aegypter voll sind von Heuschrecken, die sich über das ganze Land Aegypten hin und in allen Landestheilen der Aegypter niederlassen und die ganze Oberfläche der Erde im ganzen Lande Aegypten bedecken (X 4—6; 12—15); wenn dann aber auf Moses' Gebet ein heftiger Westwind sich erhebt und die Heuschreckenschwärme in's rothe Meer hinübertreibt, daß auch nicht eine einzige zurückgeblieben in sämmtlichen Provinzen Aegyptens (19): so hat es doch wirklich nicht den Anschein, daß Moses, da er zunächst für Orientalen schrieb, die Absicht gehabt hätte, bei Beschreibung göttlicher Strafgerichte auf ein seiner Sprache und seinem Volke ganz natürliches und daher auch gar nicht mißverständliches Mittel lebhafter Darstellung zu verzichten. Ja er selbst gibt uns gelegentlich durch spätere Bemerkungen klar zu verstehen, wie frühere hyperbolische Ausdrücke zu nehmen seien[1]). Die Anwendung auf die Genesis liegt nahe. Eines, scheint uns, kann man daraus abnehmen: Die Behauptung P. Brucker's, daß die Genesis in keinem Falle zu erklären sei, wie die begeisterten Ergüsse eines Isaias und Jeremias, bedarf in etwas der Berichtigung; daß aber Moses im großen und ganzen anders erklärt sein will, als die Propheten, das leugnet niemand.

---

[1]) Man vergleiche Exod. IX 6 9 10 19 20—25. X 15.

Wenn wir auch Motais keineswegs in allem beipflichten, so wollten wir an dem trefflichen Vertheidiger der anthropologischen Beschränkung der Sündfluth doch nicht den Schein haften lassen, als basiere er gleich eines der ersten Argumente für die Nichtallgemeinheit der Fluth auf schiefer Grundlage, zumal er selbst nicht mehr Zeit gefunden, vor seinem Tode noch auf alle Angriffe zu antworten.

b. Nachdem so im allgemeinen gezeigt worden, daß von vornherein eine Beschränkung der Sündfluth durch die Stärke gewisser Ausdrücke nicht ausgeschlossen sei, erbrachten die Vertheidiger der geographischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth den speciellen Nachweis, daß im ganzen Texte und Contexte des Sündfluthberichtes, sowie anderer auf die noachische Fluth bezüglicher Schriftstellen nichts vorliegt, was uns hindern könnte, die Angaben über Höhe und Ausdehnung der Fluth und über den Untergang aller Lebewesen in beschränktem Sinne zu nehmen. Die Textangaben selbst lauten nämlich theils ganz analog so vielen jener Parallelstellen, theils bleiben dieselben sogar, was die Stärke und Allgemeinheit des Ausdruckes betrifft, erheblich hinter anderen Schriftstellen zurück, obgleich diese von Ereignissen reden, die ein bedeutend kleineres Gebiet umfaßten, als die Sündfluth [1]). Gibt man also an diesen Stellen eine decens veri superlatio unbedenklich zu, dann kann man dieselbe um so mehr in einem alt traditionellen Berichte zugeben, der eines der großartigsten Ereignisse in der alttestamentlichen Heilsgeschichte erzählt.

Indessen auf die Annahme eigentlicher Hyperbeln braucht sich der Exeget des biblischen Fluthberichtes nicht einmal einzulassen. Und wirklich möchten wir es vorziehen, jene allumfassenden Redewendungen, die ja offenbar aus dem Munde von Augenzeugen stammen, als den ganz entsprechenden Ausdruck für dasjenige anzusehen, was sich wirklich unter ihren Augen zugetragen. Mit anderen Worten, jene ganz allgemeinen Ausdrücke sind vollständig genau, wenn wir dieselben nur vom richtigen Standpunkte aus, nämlich dem der Berichterstatter und Augenzeugen des Ereignisses, betrachten. In der That leitet uns der Sündfluthbericht selbst an verschiedenen Stellen geradezu an, daß wir uns auf den Standpunkt des Augenzeugen Noe stellen und in den gemachten Zeit-, Ort- und Maßangaben

[1]) Vgl. Deut. II 25; 2 Paral. XX 29; Sophon. I 2–4.

relativ eingeschränkte, nicht auf die ganze Welt bezügliche Angaben sehen sollen.

Vor allem trägt der Bericht stellenweise ganz den Charakter von Notizen eines Augenzeugen an sich, Notizen, die, auf einen anderen Gesichtskreis übertragen, keinen rechten Sinn geben[1]). Ja es werden in gewissen Versen einfachhin Beobachtungen aus der Arche verzeichnet. Daß es z. B. am 1. des 10. Monates, nachdem die Arche schon vor mehr als zwei Monaten sich über den Bergen von Ararat niederzulassen begonnen, nicht mehr die höchsten Berggipfel der Erde sein können, die jetzt zum ersten Male aus dem Wasser emportauchen (VIII 5.), sondern eben einige Bergspitzen in dem Gesichtskreise der Arche, ist einleuchtend. Wenn V. 9 desselben Capitels Noe aus der Wiederkehr der ausgeschickten Taube schließt, daß die Wasser noch über der ganzen Erde stehen, so kann und will diese Notiz gewiß nur von dem Umkreis der Arche verstanden sein auf eine Strecke hin, die eine Taube, ohne zu rasten, zweimal abfliegen konnte; also wiederum eine Beobachtung vom Standpunkte der Arche. Die Notiz in V. 11 über die erfolgte Trockenlegung der Erde kann schon wegen V. 5 und 9 gar nicht anders, als vom selben Standpunkte Noe's aus verstanden werden; ja eine vierte Notiz des Augenzeugen in V. 13 constatiert das Trockensein der Erde geradezu durch einen Rundblick von der Höhe der Arche. Weitere Andeutungen, daß es sich in dem biblischen Berichte um eine geographisch beschränkte Fluth handelt, findet man z. B. VI 21, 19 u. 20 erläutert durch VII 2 u. 8, IX 10 u. s. w.

c. In entsprechender Weise untersuchte man endlich auch die anderen Schrifttexte, in denen von der Sündfluth die Rede ist. Daß übrigens in diesen Texten, die eben nur gelegentlich der Sündfluth Erwähnung thun, keine genaueren Angaben zu erwarten sind, als in dem ausführlichen Hauptberichte, wird man wohl einräumen müssen. Und wie diese Texte Bezug nehmen auf das von Moses genau erzählte Ereignis, so wird ihr Sinn sich wohl auch nach dem Sinne der mosaischen Erzählung richten. Ist also die Fluth, die dort beschrieben wird, allgemein, so reden auch diese Texte von einer allgemeinen Fluth; wird dort die Beschreibung einer örtlich beschränkten Fluthkatastrophe gegeben, so werden diese Texte dem nicht widersprechen. Ja es fehlen selbst die positiven Andeutungen einer Beschränkung auch in diesen Texten nicht, wie dies z. B.

---

[1]) Man vergleiche hierüber die treffenden Bemerkungen von Dr. B. Schäfer in der Schrift: Das Diluvium in der Bibel. Frankfurt 1883. S. 11.

Abbé Robert in seiner Vertheidigung Motais'[1]) gerade an jenem Texte[2]) nachweist, in welchem die Vertheidiger der Allgemeinheit der Sündfluth so gerne ihr Palladium erblicken.

Ad 2. In dem an zweiter Stelle angedeuteten Argumente wies man nach, daß die Behauptung einer nur theilweisen Ueberfluthung der Erde auch gegen die zweite Hauptquelle des Glaubens, die kirchliche Tradition nicht verstoße.

a. Daß dieser Nachweis, in dem man sich natürlich über zahlreiche Stellen aus den hl. Vätern und aus den Theologen Rechenschaft zu geben hat, ebenfalls genügend erbracht worden, schließen wir schon aus der Thatsache, daß die Mehrzahl der exegetischen Schriftsteller unserer Tage die örtliche Beschränkung der Sündfluth ohne Bedenken angenommen haben, was doch gewiß nicht geschehen wäre, wenn die kirchliche Tradition es verböte.

Das jedoch möchten wir nach einläßlichen Studien über diese Sache nicht verhehlen, daß die Prüfung des Väterconsenses in Bezug auf die Allgemeinheit der Sündfluth in vollständig befriedigender Weise noch nicht vorgenommen wurde. Um diese Frage principiell zu lösen, hätte man vor allem theologisch genau zu präcisieren, welches die Grenzen jenes Gebietes sind, auf dem ein Väterconsens und im besonderen eine übereinstimmende Schrifterklärung der hl. Väter als Norm unseres Glaubens zu gelten hat. Erst auf diese Weise läßt sich ein alle Parteien überzeugender Nachweis erbringen, daß die so übereinstimmende Lehre der Väter und Theologen nicht als Beweis gegen die Beschränkung der Sündfluth angeführt werden kann.

Es liegen nämlich in der That so zahlreiche Aussprüche der hl. Väter aus den verschiedensten Zeiten und den verschiedensten Theilen der Kirche vor, und zwar noch bedeutend mehr, als man z. B. in den neuesten Arbeiten von Abbé Motais und P. Brucker verzeichnet findet: daß es klar ist, die hl. Väter hielten die Sündfluth für ganz allgemein. Ihnen folgte die Theologie und Exegese aller früheren Jahrhunderte; und was die übereinstimmende Anschauung des christlichen Volkes von unserer Frage hält, ist niemanden unbekannt. Ein derart allgemeiner Consens der gesammten christlichen Vorzeit imponiert aber mit recht einem jeden, und über die große Zahl all jener sonst so competenten Zeugen können

[1]) Revue des questions scientifiques, Janvier 1887. [2]) I. Petr. III 19–21.

wir uns auf die Dauer nicht mit einigen leichthingeworfenen Bemerkungen, noch weniger aber mit Phrasen über ihre naiven Naturanschauungen und dergl. hinwegsetzen. In dieser Beziehung kann uns namentlich auch das sonst mit Recht geschätzte Buch Abbé Motais' nicht befriedigen. Nur der theologisch solide Nachweis, daß dieser so vollständigen Uebereinstimmung in der Lehre seitens der hl. Väter, der Theologen und des christlichen Volkes wesentliche Eigenschaften fehlen, die ein für unsern Glauben bindender Consens haben muß, kann uns das unzweifelhafte Recht geben, die örtliche Beschränkung der Sündfluth trotz jener Uebereinstimmung als vollständig gesichert anzusehen.

Schulden hiernach die Exegeten eine genaue Erörterung dieser Frage schon der Pietät gegen die hl. Väter selbst, so dürfte eine solche heutzutage um so mehr geboten sein, als man durch sie allein die Uebertreibungen unschädlich machen kann, welche sich Vertheidiger der alten Sentenz oft in wirklich ungebührlicher Weise zu Schulden kommen lassen. Oder ist es nicht Uebertreibung, wenn der Verfasser eines der neuesten Genesiscommentare in einem Artikel der Controverse von 1883 schreiben kann: „Nach dieser Regel (den Bestimmungen des Tridentinischen und Vaticanischen Concils über den Consensus Patrum) ist es keinem Katholiken erlaubt, in Sachen, welche den Glauben betreffen — und alle Wunder betreffen den Glauben — eine Interpretation zu verlassen, welche die Uebereinstimmung der Väter für sich hat?" Solche Behauptungen zeigen klar, wie dringend eine wissenschaftlich genaue Darlegung der kirchlichen Lehre vom Consensus Patrum ꝛc. zu wünschen wäre.

b. Selbstverständlich mußten sich die Gegner der absoluten Allgemeinheit der Sündfluth auch mit den Traditionen der Völker über eine allgemeine Sündfluth abfinden, Traditionen, deren Beweiskraft freilich mit jener der kirchlichen nicht zu vergleichen, immerhin aber gebührend zu berücksichtigen ist. In der That haben die Vertheidiger der absoluten Allgemeinheit der Sündfluth in diesen sehr zahlreichen Sündfluthtraditionen ein gewaltiges Beweismoment für die Universalität der Fluth finden wollen. Indessen auch ohne sich auf die Prüfung des Werthes aller einzelnen Ueberlieferungen einzulassen, kann man schon durch eine naheliegende Erwägung finden, daß diese zahlreichen Zeugnisse der Völker zwar eine werthvolle Bestätigung für das Factum der Sündfluth liefern, die Allgemeinheit der Fluth aber, wenn dieselbe nicht anderswoher festgestellt wird, noch viel weniger darthun können, als der biblische Sündfluthbericht. Daraus nämlich, daß wir heute diese Traditionen in allen Theilen der Welt vorfinden, kann für die Ausbreitung der

Fluth über alle Welttheile in Wirklichkeit nur ein Scheinbeweis construiert werden. Denn gerade bei einer allgemeinen Ueberfluthung konnte die Katastrophe nur von einer einzigen Stelle aus beobachtet und der Nachwelt überliefert werden; diese einzige Stelle war die Arche Noe's, aus ihr stammen in diesem Falle alle wahren Sündfluthtraditionen. Wenn also der authentische Bericht aus der Arche zwar eine relative Allgemeinheit der Fluth beweist, die absolute Allgemeinheit aber nicht darthut, so ist es eine vergebliche Mühe, die Völkertraditionen, und wäre ihre Zahl auch noch so groß und ihre Uebereinstimmung vollkommen, auf diesen Beweis ansprechen zu wollen. Ueberdies lassen sich, wie aus der biblischen Erzählung, so auch aus verschiedenen dieser profanen Sündfluthtraditionen, und zwar gerade aus den werthvollsten derselben, positive Belege für die Nichtallgemeinheit der Fluth entnehmen.

Ad 3. Nachdem wir so angedeutet, wie man gegen die Vertheidiger der alten Sentenz den Nachweis führte, daß die Ansicht von der geographischen Beschränkung der Sündfluth nicht nur der hl. Schrift, der kirchlichen Ueberlieferung und den Völkertraditionen nicht widerspricht, sondern in denselben mehrfache Stützen findet, müssen wir noch kurz jenen Beweis skizzieren, mittelst dessen man die geographische Nichtallgemeinheit der Sündfluth als ungefähr sicher festgestellt hat, nachdem der erste und zweite Beweis dieselbe als möglich und wahrscheinlich erwiesen, wir meinen den naturwissenschaftlichen. Freilich sind die Beweismomente, die uns hier zu Gebote stehen, so zahlreich und umfassend, daß allein schon die bloße Aufzählung aller hierhergehörigen naturwissenschaftlichen Thatsachen weit über den engen Rahmen dieser Besprechungen hinausführen würde. Wir heben daher nur die hauptsächlichsten Schwierigkeiten hervor, welche einer absoluten Allgemeinheit der Sündfluth entgegenstehen.

a) Zoologisch-biologische Schwierigkeiten gegen eine absolut allgemeine Erdüberfluthung:

Unzahl der in der Arche zu bergenden Thiere. Wenn mehrere neuere Genesiserklärer gegenüber den früheren Archenvermessern (Silberschlag, Thevenard, Bonfrerius, Buteo u. A.), welche sich mit der Unterbringung von einigen Hundert Thierarten begnügen zu können glaubten, jetzt für einige weitere Hunderte oder auch einige Tausende Platz schaffen wollen, so befinden sie sich eben in keiner kleinen Illusion

über die geringe Zahl der vorhandenen Thierarten. Gegenüber den Angaben neuerer Commentare zur Genesis, welche von 10000 oder 11000 Thierarten sprechen, zeigt ein flüchtiger Blick in eine der besseren neueren Zoologien in manchen Thierordnungen, z. B. bei den Vögeln allein schon über 10000 Arten. — Nahrungsbedarf so zahlreicher und so verschiedener Thiere und Sammeln der Vorräthe. — Absolut verschiedene Anforderungen der Thiere an die Temperaturverhältnisse in und außerhalb der Arche. — Besondere Lebenseigenthümlichkeiten, welche viele Thierarten in der Arche unmöglich machen. — Ungeheuerlichkeit der Versuche, die Erhaltung vieler Arten außerhalb der Arche zu erklären (z. B. Süßwasserhöhlen zur Rettung der Süßwasserfische vor der Salzfluth; Vorschlag, zahlreiche Species unter der Erde zu bergen oder viele Thiere in Form von Eiern, Larven, Puppen in den Futtervorräthen der Arche einzuquartieren. — Wanderungen der Thiere zur Arche und von der Arche im Widerspruch mit ihrer geographischen Vertheilung vor und nach der Sündfluth. — Nothwendiges Aussterben zahlreicher geretteter Species am Ende der Fluth. — Unmögliche Anforderungen an die Arbeitskraft der acht menschlichen Bewohner der Arche.

b) Physikalisch-geologische Schwierigkeiten gegen die Universalität der Sündfluth:

Unzulänglichkeit der verfügbaren Wassermengen. — Willkürliche Annahme einer Nivellirung der Höhen. — Andere verzweifelte Erklärungsversuche älterer und neuerer Zeit 2c.

Hätten wir nach a) auch noch eine Abtheilung für Schwierigkeiten aus der Botanik einschalten wollen, so würde sich die Liste der ungeheuerlichen Consequenzen einer allgemeinen Erdüberfluthung im Sinne der Alten noch gewaltig vermehrt haben. Indes die gegebenen Andeutungen genügen zu unserem Zwecke. Hoffentlich bietet sich uns später eine Gelegenheit, den ganzen naturwissenschaftlichen Beweis für die örtliche Beschränkung der Sündfluth ausführlich darzulegen.

Alle die zahlreichen und bei näherer Ausführung sehr beweiskräftigen Einreden der Naturwissenschaften gegen die Universalität der Sündfluth stellen den heutigen Exegeten des Sündfluthberichtes vor die Alternative, entweder zur Aufrechthaltung der von Schrift und Tradition nicht nothwendig geforderten Allgemeinheit der Sündfluth eine unabsehbare Menge der erstaunlichsten Wunder anzunehmen, von denen die hl. Schrift, die uns doch sonst so nachdrücklich wieder und wieder die Großthaten des Herrn in's Gedächtnis ruft, nichts berichtet, oder aber zu dem Schlusse zu kommen: Dasjenige, was uns Gott in seinem geschriebenen Worte schon genugsam angedeutet hat, läßt er uns in dem gleichfalls von ihm stammenden

Buche der Natur unzweideutig lesen, nämlich, die Sündfluth war nicht allgemein.

Wir haben mit Absicht auf diesen dritten den Naturwissenschaften zu entnehmenden Beweis für die geographische Beschränktheit der Sündfluth nachdrücklicher aufmerksam gemacht. Nicht als wenn wir mit der gedankenschwachen Philosophie und Theologie der rationalistischen Schule an der Möglichkeit auch der größten und zahlreichsten Wunder zweifelten, sondern weil die klaren und soliden Principien einer wahrhaft christlichen Philosophie und Theologie, sowie die eindringlichsten Mahnungen der größten Kirchenlehrer den unüberlegten Appell an die göttliche Wundermacht uns verbieten. Und wenn die Annahme einer geographischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth vielleicht noch irgend eine weitere Consequenz enthält, so sind wir der Ueberzeugung, daß auch diese, geradesogut wie ihre Prämisse, mit der hl. Schrift und der Lehre der Kirche sich vereinigen lasse.

B.

Die Tragweite der Beweise für die geographische Beschränkung der Sündfluth.

Hiemit nehmen wir unsere eigentliche Hauptfrage wieder auf, zu deren richtigen Lösung wir uns diese summarische Umschau über die Beweise gegen die Sentenz der Alten verstatten mußten. Die Frage war die, ob vielleicht die Beweise, durch welche man die geographische Nichtallgemeinheit der Sündfluth festgestellt hat, zugleich irgend ein Beweismoment enthalten, das die etwaige Ausbreitung der vorsündfluthlichen Menschheit außerhalb des Fluthbereiches einfachhin ausschließt oder geradezu fordert. Die Antwort ist nach dem Vorstehenden unschwer zu finden.

1. Weder ausgeschlossen, noch gefordert ist jene Ausbreitung der vorsündfluthlichen Menschheit zunächst einmal durch jenen Beweis, welcher in der Frage nach der thatsächlichen Nichtallgemeinheit der Fluth den Ausschlag gegeben, nämlich durch die eben erwähnten Schwierigkeiten der Naturwissenschaften gegen eine Universalfluth. Denn alle diese Schwierigkeiten fordern eben zu ihrer Lösung nur eine solche Beschränkung der Fluth, mit der sich der Artenbestand und die geographische Verbreitung

der heutigen Thier- und Pflanzenwelt, die Lebensbedingungen der Organismen, sowie die auf unserer Erde wirklich gegebenen physikalisch-geognostischen Verhältnisse und die Thatsachen der Geologie in Einklang bringen lassen; ob aber Menschen zur Zeit Noe's bereits außerhalb des Fluthbereiches existierten oder nicht, ist zur Hebung jener Schwierigkeiten ganz gleichgiltig.

2. Ebensowenig können die Völkertraditionen die Frage entscheiden. Denn erstens widersprechen sich ihre Aussagen in diesem Punkte. Während die meisten wohl den Untergang aller Menschen in der Fluth behaupten, deuten andere, und zwar gerade die wichtigsten unter ihnen, z. B. die altbabylonischen, das Gegentheil an. Sodann aber muß hier gegen die Beweiskraft dieser Traditionen für oder gegen eine anthropologische Universalität der Fluth dasselbe Bedenken erhoben werden, welches oben einen Beweis für die geographische Universalität derselben Fluth von Seiten dieser Profanüberlieferungen ausschloß. Entweder sind alle die Traditionen auf die Nachkommen Noe's zurückzuführen, oder sie sind es nicht. Im ersteren Falle werden sie uns nicht leicht über die Existenz oder Nichtexistenz von Menschen außerhalb des Fluthgebietes sicherere Aufschlüsse geben, als jene, die der authentische Bericht von Noe selbst etwa enthält, auf den wir sogleich zurückkommen. Im letzteren Falle aber, d. h. wenn die betreffenden Sündfluthsagen nicht auf die biblische Ueberlieferung zurückzuführen wären, so können dieselben vor allem die Existenz von Menschen außerhalb der überflutheten Landstrecken nicht ausschließen, ohne sich selber unmöglich zn machen. Berichten sie also in diesem Falle doch von einer vollständigen Vernichtung des ganzen Menschengeschlechtes mit Ausnahme der einzigen im Fahrzeuge geretteten Familie, so sind sie nothwendig falsch; behaupten sie aber den Untergang aller Menschen nur in einem relativen Sinne, den Untergang nämlich aller Menschen, soweit die Geretteten die Katastrophe beobachten konnten, dann schließen sie eben die weitere Verbreitung der damaligen Menschheit weder aus noch ein. Wenn uns aber gewisse Sündfluthlegenden geradezu auf die Existenz von Menschen hinweisen, die nicht von der Fluth erreicht worden, dann könnten dieselben zwar vorläufig als irgendwelche Andeutungen der weiteren Verbreitung der ältesten Menschheit gelten; aber einen Beweis dieser weiteren Verbreitung könnten sie doch erst dann abgeben, wenn die Länder-

überfluthung, welche sie unabhängig von der biblischen Ueberlieferung berichten, als identisch mit der noachischen Fluth nachgewiesen werden könnte. Kurz, bis jetzt läßt sich von keiner dieser Traditionen sagen, daß sie die Existenz von Menschen jenseits der Fluthgrenzen mit Sicherheit ausschließe oder nothwendig fordere, mögen sie nun alle mit der noachischen Ueberlieferung zusammenhangen oder nicht.

3. Kann vielleicht die noachische Ueberlieferung oder die hl. Schrift überhaupt, sowie die kirchliche Tradition unsere Frage entscheiden? Sie könnten es ohne Zweifel in dem Falle, daß uns Gott eine diesbezügliche Offenbarung hat geben wollen. Daß uns nun in der That der Untergang der gesammten Menschheit in der Sündfluth und mithin auch die Beschränkung der vorsündfluthlichen Menschheit auf das beschränkte Fluthgebiet durch eine Offenbarung mitgetheilt worden sei, die nicht in der hl. Schrift enthalten ist, nimmt bis jetzt niemand an. Wir brauchen uns daher auf diese Möglichkeit hier nicht einzulassen, zumal von der Frage, ob die Menschheit auch über das überfluthete Land hinaus schon verbreitet war, kein Satz der kirchlichen Lehre abhängig erscheint[1]). Mithin wird sich unsere Untersuchung, ob die Existenz von Menschen außerhalb des Fluthbereiches in den Beweisen für die geographische Beschränkung der Fluth bereits ausgeschlossen oder eingeschlossen sei, endlich und letztlich in die eine Frage zuspitzen: **Enthalten die Worte der hl. Schrift (sowohl in als außerhalb der Genesis) oder die autoritative kirchliche Schrifterklärung einen klaren Beweis für oder gegen die Existenz von Zeitgenossen Noe's außerhalb des Fluthgebietes?**

Daß beide Glaubensquellen keinen wirklichen Beweis für die Existenz solcher Menschen enthalten, gibt man bis jetzt leicht zu; daß aber beide Glaubensquellen starke Beweismomente gegen dieselbe liefern, behaupten die Gegner der anthropologischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth mit großer Zuversicht,

---

[1]) Die Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösung durch Jesus Christus setzt lediglich den Ursprung aller Menschen von Adam voraus; ob durch Noe oder nicht, ist für dieses Dogma gleichgiltig (Vgl. die Ausführungen des hochwürdigsten Bischofs von Clifton, Dr. Clifford, im Tablet 1884, 8. März). Auf die Lehre von der Taufe und von der Allgemeinheit der Kirche aber, welche man ebenfalls in Mitleidenschaft ziehen will, kommen wir noch gleich ausführlich zu sprechen.

so namentlich Professor Lamy[1]) und ganz kürzlich P. Brucker[2]). Ist diese Behauptung richtig, dann ist auch unsere Hauptfrage, ob nämlich mit den Beweisen für die geographische Beschränkung der Sündfluth zugleich schon die Existenz von Zeitgenossen Noe's außerhalb des Fluthbezirkes bewiesen oder ausgeschlossen sei, freilich im letzteren Sinne entschieden. Prüfen wir nun an erster Stelle den Beweis aus der hl. Schrift.

Prüfung des Schriftbeweises. P. Brucker behauptet, „daß die biblischen Texte nicht zwingen, die Wasser der Sündfluth über die ganze Erdkugel auszudehnen, noch auch alle lebenden Wesen in die von ihr verursachte Vernichtung zu verwickeln; daß sie uns aber nöthigen zu glauben, es habe die Fluth alle damals vom Menschengeschlechte bewohnten Theile der Erde berührt, so daß alle Menschen und alle bei ihnen lebenden Wesen untergingen." Den Beweis für diese Behauptung will der geehrte Auctor, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, nicht in den bloßen sehr allgemein lautenden Worten homo, homines, omnis caro, universa caro, universi homines finden. Denn da diese Ausdrücke in demselben Contexte, ja meistens in einem und demselben Verse stehen mit den ebenso allgemein klingenden Ausdrücken: terra[3]), animantia, omnis caro in qua spiritus vitae est, cuncta in quibus spiraculum vitae est[4]): so kann man natürlich nicht gut so einfachhin sagen: „die ganze Erde" und „alle Thiere" sind zwar nicht schlechthin die ganze Erde und alle Thiere, aber „die Menschen" und „alle Menschen" sind nothwendig alle Menschen schlechthin. Denn das hieße doch zu offenbar in einem und demselben Satze nach Belieben vom relativen zum absoluten Sinne der Worte überspringen, oder wie Abbé Motais sehr treffend die Sache bezeichnete, zweierlei Maß und Gewicht brauchen. Diesen Vorwurf der Willkür aber will P. Brucker durchaus von der Sentenz abwälzen, die er vertritt.

Er findet daher die Ueberfluthung aller von Menschen bewohnten Landstrecken im Gesammtcontexte ausgedrückt. Es sei, bemerkt er, im Contexte ein großer Unterschied zwischen der Weite des Ausdruckes „alle Menschen" und jener der Ausdrücke „alle Thiere" oder „die ganze Erde" zu erkennen. Weil nämlich

---

[1]) Commentar. in libr. Genes. Mechliniae. Dessain. 1883. Tom I. cap. VII vers. 17. [2]) L'universalité du déluge. [3]) Gen. VI 1 5 6 7 12 13 17; VII 21 23. [4]) VI 7 17; VII 18—23.

Gott nach dem klaren Wortlaute seiner Offenbarung an Noe die Erde nur wegen der Sünden verwüsten, ja dieselbe später, durch die sühnenden Fluthen gereinigt, Noe und seiner Familie auf's neue zum Wohnplatz anweisen will, so verlangt ja der Zweck des Strafgerichtes gar nicht, daß die ganze Erdoberfläche von der Fluth verwüstet werde, falls, wie man annehmen kann, dieselbe zu Noe's Zeiten noch nicht überall von Menschen bewohnt war. Vielmehr war das Gegentheil erforderlich, um unnöthige Wunder zu ersparen, welche bei Verwüstung und Wiederherstellung der von Sünden gar nicht befleckten Theile der Erde allerdings nöthig geworden wären. Dazu kommen noch die positiven Andeutungen der Nichtallgemeinheit der Fluth, daß z. B. die Bergung der Pflanzen gar nicht vorgeschrieben war, wie auch nicht die der Süßwasserfische; und doch mußten beide nach den Naturgesetzen in einer absolut allgemeinen Fluth zu Grunde gehen. In dieser Weise, sagt P. Brucker, schließt man mit Recht aus dem Contexte des ganzen Berichtes auf die geographische Beschränkung der Sündfluth, während der Hinweis auf den nur relativen Sinn von vielen sehr allgemein lautenden Parallelstellen nur die Möglichkeit eines gleichen Sinnes im Fluthberichte und mithin nur die Möglichkeit einer geographischen Beschränkung der Fluth darthut. — Letzterer Bemerkung treten wir durchaus bei, auf den ersten Theil der Behauptung aber müssen wir sogleich zurückkommen. Lassen wir zuvor P. Brucker seine Argumentation vervollständigen und nachweisen, wie der Context des Sündfluthberichtes ferner auch zeige, daß die Sündfluth sich nicht auf irgend ein unbestimmtes Gebiet, sondern auf alles von Menschen bewohnte Land erstreckt hat. Der Ausdruck „die Erde", sagt er, findet sich im hl. Texte eng verbunden mit dem Ausdrucke „die Menschen" oder „alle Menschen". Darf man nun mit Abbé Motais den Sinn des Ausdruckes „alle Menschen" abhängig machen von der Bedeutung des Wortes „Erde"? Dies Verfahren scheint nicht correct. Es ist nämlich sicher, daß nach dem Contexte die Erde nur der Menschen wegen verwüstet wird. Hieraus ergibt sich, daß nach der Ausbreitung der zu vertilgenden Bevölkerung die Grenzen der Fluth sich bestimmen werden, nicht umgekehrt. Nun aber, so vervollständigt P. Brucker seine Beweisführung, zeigt der Ausdruck „die Menschen" im Contexte nicht nur nicht den geringsten Schatten einer Einschränkung, sondern hat im

Gegentheile offenbar einen absoluten Sinn; „die Menschen" bedeutet hier, wie im Schöpfungsberichte und in den nächsten Capiteln, alle Menschen. Also bedeutet auch „die Erde" in dem gleichen Contexte nothwendig das ganze von Menschen bewohnte Land.

Die Prüfung der einzelnen Glieder dieser Beweisführung beginnen wir mit dem letzten. Der Ausdruck „die Erde", heißt es daselbst, ist im Context enge verbunden mit dem Ausdrucke: „die Menschen". Nun sind es aber die Sünden der Menschen, wegen deren die Erde verwüstet wird. Also bestimmt die Ausbreitung der zu bestrafenden Bevölkerung die Grenzen der Fluth, nicht umgekehrt. Wir glauben, der Nachweis eines fehlerhaften Schlußverfahrens bei Motais ist P. Brucker wirklich nicht geglückt[1]). Motais folgert aus der im Sündfluthberichte ange-

---

[1]) Ein vergleichendes Beispiel wird die Sache klären. Wenn die Wahl des Vergleichsobjectes auch etwas weniger delicat sein mag, nun, omne simile claudicat; es kam uns darauf an, zu der in Rede stehenden moralischen Infection der Erde durch die sündigen Menschen ein möglichst entsprechendes Gegenstück in einer physischen Infection zu geben. Wir nehmen also an, nach einigen Hundert Jahren findet man in den alten Staatsarchiven eines Landes einen strengen Erlaß, welcher die Vernichtung aller Weinstöcke innerhalb Jahresfrist anordnet, weil dieselben sämmtlich arg von Phylloxera befallen seien. Bestimmte Stellen des Erlasses geben jedoch nicht undeutlich zu verstehen, daß dieser nur einige Provinzen des Landes betroffen. Ein beigefügtes Document endlich constatiert das gänzliche Verschwinden der Phylloxera in Folge jener Maßregel. Ein Zoologe jener künftigen Zeiten nun, in denen man stark mit Forschungen über das historische Auftreten und Verschwinden der Reblaus beschäftigt ist, untersucht genau den Erlaß. Da er aber sieht, daß höchst wahrscheinlich nur in einigen Provinzen des Landes die Vernichtung aller Weinstöcke befohlen war, so kommt er zu folgendem Schlusse: In diesen Provinzen ist zwar damals die Phylloxera gänzlich ausgerottet worden, und wenn dieselbe damals auf die betreffenden Provinzen des Landes beschränkt war, so verschwanden durch die vollständige Ausführung jener Maßregel wirklich alle Phylloxerä des ganzen Landes; und es wäre mithin das im Documente constatierte gänzliche Verschwinden der Phylloxera in diesem Falle ein absolutes. Wenn aber zu jener Zeit noch in andern Weindistricten des Landes Phylloxerä sich fanden, die jedoch, weil sie nur in geringer Zahl und ohne besondere Verheerungen auftraten, jener Erlaß nicht betraf, dann erhielten sich dieselben vielleicht auch nach jener Zeit noch im Lande. Nun lassen aber die Documente wirklich beide Möglichkeiten offen. Also läßt sich aus diesen Documenten mit Sicherheit nur das Verschwinden der Phylloxera in den betreffenden Provinzen folgern, nicht aber das Verschwinden aller Phylloxerä des ganzen Landes. Hat der Zoologe einen Fehlschluß gemacht? Wir glauben nicht. Und doch schließt

deuteten Einschränkung der Fluth auf einen Theil der Erde nichts mehr, als daß der berichtete Untergang aller Menschen in der Fluth nicht ohne weiteres von allen Bewohnern der ganzen Erde gelten könne. Jenen Schluß, zu dem die Beschreibung der geographisch beschränkten Fluth wirklich berechtigt, daß nämlich alle Menschen des von Noe beschriebenen Fluthbereiches ihren Untergang gefunden, macht Motais so gut, wie seine Gegner; den Schluß aber auf den Untergang aller Menschen, die außer der Familie Noe's damals lebten, hält er für unberechtigt, weil man, bis jetzt wenigstens, weder aus dem biblischen Berichte, noch anderswoher hat zeigen können, daß jenseits der Fluthgrenzen nicht auch noch Menschen lebten. Dies Verfahren ist aber offenbar ganz logisch; also ist die dagegen erhobene Einrede nicht begründet.

Aber können wir denn nicht wirklich annehmen, daß das Menschengeschlecht jener Zeiten noch auf die der Sündfluth anheimfallenden Länderstrecken beschränkt war? Diese Frage

---

er aus der geographischen Beschränkung der von dem Erlasse betroffenen Districte, daß das berichtete Verschwinden aller Phylloxerä zunächst nur mit Sicherheit von den Phylloxerä jener Districte gelte. „Aber", wendet nun ein zweiter Zoologe jener Zeiten ein, dieses Schlußverfahren ist ja ganz verkehrt. Offenbar erfolgte doch die Vernichtung der Weinstöcke nur wegen der arg hausenden Phylloxera. Also wird die Ausbreitung dieser die Grenzen des Districtes bestimmen, innerhalb dessen die Vernichtung der Weinstöcke erfolgt. Also bestimmt sich nicht umgekehrt aus der Begrenzung jenes Districtes das Verschwinden der Phylloxera." War der Schluß des ersten Zoologen richtig, so muß diese Einwendung, die scheinbar zwingende Beweiskraft hat, einen versteckten Fehler enthalten. Worin liegt derselbe? Darin, daß man voraussetzt, dasjenige, was in der wirklichen Verkettung der Ereignisse nicht das Bestimmende, nämlich nicht Ursache, sondern das Bestimmte, nämlich Wirkung war, könne nicht in einem Rückschlusse auf jene Ereignisse das Bestimmende, nämlich die bekannte Prämisse werden, aus der man jenes andere als Folgerung erkennt. Wenn nämlich auch in der Wirklichkeit nie der Effect die Existenz seiner Ursache bestimmen oder deren Umfang begrenzen kann, so kann nichtsdestoweniger sehr oft der Effect die Existenz, die Beschaffenheit und den Umfang der ihn verursachenden Kraft zu erkennen geben. Ein principiatum in ordine physico kann sehr wohl der Grund zur Erkenntniß seines physischen Princips, also selber principium werden in ordine logico, wie jeder richtige Schluß ab effectu ad causam zeigt. Freilich kann ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache auch falsch sein, wenn man z. B. aus der Wirkung mehr schließt, als dieselbe objectiv zu erkennen gibt, nicht aber aus dem Grunde, dem jener Einwand entsprungen, weil die Ursache den Effect zu bestimmen habe und nicht umgekehrt.

führt uns auf das erste Glied der Beweisführung P. Bruckers zurück, in welcher er darlegte, wie man aus dem Contexte der biblischen Erzählung den eingeschränkten Sinn des Ausdruckes „die Erde" nachweisen könne.

Unvollständig, aber im übrigen richtig, ist die Behauptung, daß die Erde, die ja wegen der Sünden der Menschen verwüstet werden sollte, nicht nothwendig ganz unter Wasser gesetzt werden mußte, wenn dieselbe (wie man annehmen kann, fügt P. Brucker bei), noch nicht in allen ihren Theilen bevölkert war. Der weitere Satz aber: „Der Zweck, den Gott verfolgte, erheischte vielmehr das Gegentheil, um unnöthige Wunder zu ersparen, welche sowohl die Ueberfluthung, als auch die Wiederherstellung jener Landstriche verlangt hätte, die von der Berührung mit dem sündigen Menschen nicht befleckt waren", — dieser Satz ist in P. Bruckers Sentenz wiederum nur richtig unter der einen Bedingung, die er einstweilen als gegeben voraussetzt, daß das Menschengeschlecht in jener Zeit noch nicht über die ganze Erde verbreitet war. Wer aber nicht von vornherein jene Sentenz als bewiesen annimmt, wird auch diese Behauptung P. Bruckers, wie die erste, unvollständig nennen müssen. In beiden wird nämlich nur e i n e Bedingung angegeben, unter welcher die Sündfluth möglicher Weise oder sogar höchstwahrscheinlich örtlich beschränkt gewesen, nämlich die noch nicht erfolgte Ausbreitung der Menschheit über die ganze Erde. Nun gibt es aber noch e i n e z w e i t e viel entscheidendere Bedingung, die sogar allein, auch ohne jene erste hinreicht, die Universalität der Fluth nicht nur zwecklos, sondern auch zweckwidrig zu machen. Diese Bedingung wäre einfach die, daß es nur die Menschen eines bestimmten Landstriches gewesen, die durch ihre maßlosen Frevel und ihre Unverbesserlichkeit das Strafgericht auf sich herabzogen. Und in der That läßt Text und Context der biblischen Erzählung auch diese Möglichkeit offen. Der T e x t, weil die bloßen allgemeinen Ausdrücke: „die Menschen", „die Erde" 2c. nichts darüber entscheiden, ob es die übergroßen Sünden der Menschen im Lande, oder die übergroßen Sünden aller Menschen der Erde sind, welche die Sündfluth verursachen. Man versuche es nur einmal — was der Text sicher erlaubt — in den Versen 1, 4, 5, 11, 12, 13 2c. des VI. Capitels consequent „das Land" statt „die Erde" zu lesen, und sofort steht die Lasterhaftigkeit der Menschen

dieses Landes als die Ursache der Sündfluth da[1]). Aber auch der Context mit den unmittelbar vorhergehenden Capiteln schließt, um wenig zu sagen, diese Annahme nicht aus[2]). Sind wir doch, nachdem im IV. Capitel der Hauptstamm der Kainiten kurz besprochen, mit dem 3. Vers des V. Capitels vollständig in die Stammesgeschichte der Sethiten eingetreten. In dieser selbst aber sucht der Erzähler mit unverkennbarer Consequenz unseren Blick von allen andern Zweigen des zahlreichen Sethitenvolkes abzulenken und mehr und mehr nach der Familie Noe's hin zu concentrieren. Schiebt doch jeder dritte Vers des Stammregisters eine Reihe Sethitenstämme bei Seite, ohne sie auch nur mit Namen zu nennen, und zieht den historischen Horizont enger und enger zusammen. Und so hält sich die Erzählung, während sie die andern Stämme ungenannt ihre Wege ziehen läßt, beharrlich in der Stammlinie Noe's. Im Stammlande Noe's allein geht noch vor sich, was Vers 28 und der Anfang von 29 erzählen. Muß man da nicht zugeben, daß in demselben Vers 29 auch „die Erde", welche der Herr verflucht hat und über die Noe wiederum den Frieden bringen soll, möglicher Weise wenigstens eben dasselbe Land ist, in dem uns die Erzählung in den vorhergehenden Versen und noch im ersten Theile dieses Verses selbst festgehalten?[3]) Wenn

---

[1]) Vergl. hierüber die sehr bemerkenswerthen Artikel: „Diluvium und Sündfluth" in den Stimmen aus Maria Laach, 16. Band, besonders S. 399 und 400, wo P. v. Hummelauer schon vor acht Jahren die Gründe für die anthropologische Beschränkung der Sündfluth sehr vollständig dargelegt hat, ohne geradezu deren Vertheidigung einfachhin zu übernehmen. [2]) Vergl. dieselben Artikel S. 396—399 u. S. 400—406. [3]) Ganz ähnlich war es in unserm obigen Beispiele; die staatlichen Documente berichteten zwar das völlige Verschwinden der Phylloxera in Folge der ergriffenen Maßregeln; indes, da sie zugleich andeuteten, es handele sich um eine Vernichtung der Weinstöcke in gewissen Districten mit überstarker Phylloxerainfection, und da sie das mehr vereinzelte Vorkommen von Phylloxera in anderen Landestheilen nicht ausschlossen, so berechtigten sie in der That nicht zu dem Schluße, es seien damals einfachhin alle Phylloxerä im ganzen Reiche verschwunden. Wollte man aber annehmen, es haben damals in allen übrigen Provinzen des Reiches noch keine Phylloxerä existiert, so war dies eben eine Annahme, die anderswoher bewiesen werden mußte; aus den Documenten ließ sich dieselbe nicht erhärten. Eben dasselbe gilt auch von der Annahme, die P. Brucker in seinem Argumente anempfiehlt, es hätten zu Noe's Zeiten in den Ländern außerhalb des Fluthbereiches noch keine Menschen existiert. Aus dem biblischen Sündfluthberichte ist diese Annahme nicht zu beweisen.

aber dies, so ist es doch durch den Context gewiß nicht ausgeschlossen, daß es die Verruchtheit und Versunkenheit der Bewohner eben dieses Landes ist, was den Fluch Gottes und jenes Strafgericht auf das Land herabzog, von dem sofort im VI. Capitel die Rede ist und zwar wiederum unter ausdrücklicher Andeutung der örtlichen Begrenzung. Und somit scheint es zur Genüge erwiesen, daß der biblische Bericht an sich, nach Text und Context, keineswegs die Beschränkung des himmelschreienden Sittenverderbnisses auf die Bevölkerung eines Landes ausschließe. Im Falle einer solchen Beschränkung aber konnte eine Ueberfluthung der ganzen Erde nicht nur zwecklos, sondern auch geradezu zweckwidrig werden; letzteres nämlich dann, wenn in andern Ländern noch Völker lebten, deren geringere Verderbtheit kein so außerordentliches Strafgericht verlangte. Jedenfalls aber gibt uns die Sündfluthserzählung, indem sie die Möglichkeit eines nur localen Sittenverderbnisses bestehen läßt, die locale Beschränkung des Strafgerichtes aber sogar mehrfach andeutet, keine Berechtigung zu dem Schlusse, daß zur Zeit der Sündfluth in andern Gegenden noch keine Menschen existierten [1]).

Ob aber dieser Schluß, daß außer dem Fluthgebiete noch keine Menschen lebten, aus andern Gründen so annehmbar sei, wie P. Brucker zu glauben scheint, haben wir im zweiten Theile unserer Bemerkungen zu untersuchen. Hier ist nur der Nachweis zu liefern, daß die Gründe, mit denen man die geographische Nichtallgemeinheit der Sündfluth darthun kann, die Existenz vorsündfluthlicher Völker jenseits der Fluthgrenzen weder sicher ausschließen, noch auch nothwendig fordern. Nachdem wir diesen Nachweis zuerst mit Bezug auf die Beweismomente erbracht, welche die Naturwissenschaften und die Völkersagen an die Hand geben, blieben noch die Beweise aus der hl. Schrift und der kirchlichen Tradition zu untersuchen. Daß nun auch die hl. Schrift, in ihrem Wortlaute und Zusammenhange betrachtet, die Existenz solcher Völker außerhalb des Fluthbereiches weder ausschließt noch fordert, haben wir eben

[1]) Damit wird nicht geleugnet, daß die Worte Cap. V, 29 eine offenbare Anspielung auf Gen. III, 17 enthalten; wie es ja auch eine ganz richtige Anwendung von Gen. III, 17 oder 19 ist, wenn wir von einem Landmann, der mit harter Arbeit seinen Acker bestellt, sagen: In laboribus comedes ex terra cunctis diebus vitae tuae etc.

gezeigt. Es erübrigt also nur noch die Untersuchung, ob vielleicht die kirchliche Schrifterklärung eines von beiden thut. Und weil dieselbe die Existenz einer Bevölkerung jenseits der Fluthgrenzen sicher nicht behauptet, ist nur der Beweis zu führen, daß sie dieselbe auch nicht mit Sicherheit ausschließt.

Prüfung des Beweises aus der traditionellen Schrifterklärung. P. Brucker stellt, wie früher schon Prof. Lamy, folgende Behauptung auf: „Die einmüthige und beständige Tradition verkündet die Thatsache der Allgemeinheit der Fluth in Bezug auf die Menschheit als eine mit dem Glauben eng verbundene Wahrheit.“ Ist dieser Satz richtig, so ist selbstverständlich jede weitere Frage nach der Existenz von Menschen außerhalb der überflutheten Lande überflüssig gemacht. Der Grund aber, auf den hin P. Brucker diese entschiedene Behauptung aufstellen zu können glaubt, wird von ihm so angegeben: „weil sie (die Tradition) jene Thatsache als Grundlage eines gewissen Typus oder einer prophetischen Figur Christi und der Kirche hinstellt.“

Untersuchen wir die Beweiskraft dieses Grundes. Vorerst möchten wir aber ausdrücklich hervorheben, daß wir P. Brucker wegen dieser von ihm mit vielem Nachdrucke durchgeführten Argumentation aufrichtigen Dank wissen, weil er mit derselben die heutige Sündfluthdebatte nicht zwar in dem von ihm angestrebten Sinne entschieden, wohl aber in die richtigen Bahnen einer principiell theologischen Untersuchung gelenkt hat. Wer die Universalität der Sündfluth erschöpfend oder auch nur in wissenschaftlich genügender Weise behandeln will, wird gezwungen sein, die Untersuchung nach der dogmatischen Seite hin mehr zu vertiefen, als es bisher geschehen ist; denn die Wichtigkeit der Typen und ihre wahre Beweiskraft für die Theologie ist durchaus anzuerkennen. Falls man also wirklich zeigen kann, daß die absolute Allgemeinheit der Sündfluth in Bezug auf die Menschen von einem dogmatisch verbindlichen Väterconsens als wesentliches Moment eines wahren Typus hingestellt wird, ist man genöthigt, die anthropologische Allgemeinheit der Sündfluth als bewiesen anzunehmen.

Wenn wir nun aber der Ansicht sind, ein wirklicher Beweis sei von dem geschätzten Auctor in dieser Beziehung nicht erbracht, so versteht es sich von selbst, daß in einer zusammenfassenden Umschau über den augenblicklichen Stand der Sünd-

fluthcontroverse nicht der Platz sein kann zu einer eigentlichen Prüfung eines patristischen Consenses. Es ist das aber auch nicht nöthig. Denn in Bezug auf den Beweisversuch, mit dem wir es hier zu thun haben, genügen folgende Bemerkungen.

Für's erste müßte jener Beweisversuch, um einen wahren Väterbeweis bilden zu können, weit zahlreichere und viel unzweideutigere Stellen umfassen; denn bei einem Gegenstande, der von so vielen Vätern besprochen wird, könnte es ja sehr leicht der Fall sein, daß eine gleiche Anzahl anderer Väterstellen die ratio typi der Sündfluth in etwas ganz anderem finden, als worin P. Brucker sie nach den angezogenen Texten zu finden glaubt. Aber auch die von P. Brucker wirklich angeführten Vätertexte selbst lassen sich, wie es scheint, mit einigen Ausnahmen auch in der Voraussetzung eines partiellen Unterganges der Menschheit sehr gut erklären; jene Ausnahmen aber, welche Bedenken einflößen könnten, bilden gewiß noch keinen unanimis consensus Patrum; wie Abbé Robert in seiner Replik auf P. Bruckers Artikel[1]) richtig bemerkt. Also einen erschöpfenden Väterbeweis gegen die anthropologische Nichtallgemeinheit der Sündfluth haben wir noch abzuwarten[2]).

Zweitens aber können wir namentlich nicht sagen, daß es P. Brucker gelungen sei, den Vorwurf, der die mittlere der drei Sentenzen über die Sündfluth schon bei der Schrifterklärung traf, wenigstens hier bei der Verwerthung des Väterzeugnisses siegreich zurückzuweisen, den Vorwurf nämlich, sie brauche zweierlei Maß und Gewicht. Bevor man die Annahme einer anthropologischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth als einen Verstoß gegen die klare Lehre der hl. Väter bezeichnet, müßte man den theologisch genauen Nachweis erbracht haben, warum man zwar die ausdrückliche Lehre der Väter von der Ueberfluthung der ganzen Erde und der Vernichtung aller lebenden Wesen in den Fluthen verlassen, hingegen ihre Anschauungen von dem Untergange aller Menschen außerhalb der Arche doch noch als absolut verbindlich für unseren Glauben hinstellen könne. Für beide Punkte, für die geographische, wie für die ethnologische Allgemeinheit der Fluth, tritt, wie uns scheint, der Consensus Patrum mit voller Entschiedenheit ein. Wenn man nun trotzdem ziemlich allgemein in der Lehre von der

[1]) Revue des questions scientif., Janvier 1887. [2]) Vergl. die Schlußanmerkung unten S. 672.

geographischen Universalität der Sündfluth der einstimmigen Ueberzeugung der hl. Väter nicht mehr folgt, weil der Gegenstand dieser Lehre nicht zu jenen gehört, für welche die einstimmige Lehre der hl. Väter eine bindende Norm abgeben kann; so muß bemerkt werden, daß man für die anthropologische Beschränkung der Sündfluth denselben Grund geltend macht: es stehe nämlich keine Glaubens- und keine Sittenlehre in wesentlichem Zusammenhang mit der gemeinsamen Abstammung aller Menschen von Noe oder mit der Ueberfluthung aller von Menschen bewohnten Länder. P. Brucker glaubt nun freilich, die einstimmige Lehre der hl. Väter über die geographische Allgemeinheit der Sündfluth in Abrede stellen zu können; allein durch die spärlichen Bemerkungen, die er über diesen Punkt gemacht hat, ist diese Behauptung wissenschaftlich nicht begründet.

P. Brucker scheint das selbst gefühlt zu haben[1]); er sucht daher den Nachweis zu liefern, daß die Ausdehnung der Sündfluth auf das ganze Menschengeschlecht zu jenen Gegenständen der Glaubens- und Sittenlehre gehöre, in denen wir an die einstimmige Erklärung der hl. Väter gebunden sind. Er beruft sich zu diesem Zwecke mit großem Nachdruck auf den vorbildlichen Charakter der Sündfluth. Und es ist dieser Typenbeweis in der That der Achilles in dem augenblicklichen Kampfe gegen die anthropologische Nichtallgemeinheit der Sündfluth. Indes wir fürchten, der Achill hat seine verwundbare Ferse.

Drittens. Wir müssen hier zunächst auf die treffenden Ausführungen aufmerksam machen, mit denen Abbé Robert[2]) seinen verstorbenen Mitbruder Abbé Motais gegen P. Brucker vertheidigt. Letzterer betont nämlich vor allem, wenn nicht alle Völker von der Sündfluth betroffen worden seien, so verliere die Arche, in der er mit den hl. Vätern einen Typus der alleinseligmachenden allgemeinen Kirche sieht, den eigentlichen Hauptzug ihrer Vorbildlichkeit. Hierauf ist nun zuerst zu erwidern, daß vieles, was an typischen Personen, Sachen oder Ereignissen

---

[1]) Sieht er sich doch schon nach einer Erklärung um, welche die vermeintliche Hauptschwierigkeit einer allgemeinen Erdüberfluthung, nämlich die Ueberfluthung der höchsten Berge, annehmbar machen könnte, und findet dieselbe in einer momentanen Senkung der Berge und einer momentanen Hebung der Niederungen, die bereits der hl. Ephrem in Vorschlag gebracht habe! [2]) Revue des questions scientif. Janvier 1887.

sich findet, nothwendigerweise im Antitypus fehlen muß und umgekehrt. Wie könnten sonst so manche Personen des alten Bundes z. B. Abel, Isaak u. s. w. Typen Christi sein? Im besonderen aber ist dieses der Fall bei Vorbildern der die ganze Welt umfassenden Kirche Christi und ihrer für alle Menschen ohne Ausnahme geltenden Einrichtungen. So weist Abbé Robert darauf hin [1]), wie nach verschiedenen Vätern nicht blos die Arche, sondern auch das Haus der Rahab in Jericho ein Typus der Kirche ist, und zwar aus einem ganz gleichen Grunde, weil nämlich alle Bewohner von Jericho, die das Haus der Rahab nicht barg, ohne Ausnahme dem Tode verfielen. Diese Väter scheinen also an einen Typus der allumfassenden und alleinseligmachenden Kirche Christi keineswegs die Anforderung zu stellen, er müsse das alleinige Rettungsmittel der ganzen Menschheit gewesen sein.

Und mußten etwa, damit die eherne Schlange ein wahrer Typus des Welterlösers sei, alle Menschen oder auch nur alle Israeliten von giftigen Schlangen verwundet werden? Und doch ist die durch jenes Vorbild angekündigte Wahrheit diese, daß alle Menschen, von der höllischen Schlange tödtlich verwundet, nur durch den glaubensvollen Anschluß an den Erlöser Heil finden können. Also wird hier die Nothwendigkeit der Erlösung für uns alle dadurch vorgebildet, daß von einer beschränkten Anzahl tödtlich verwundeter Israeliten niemand gerettet wird, der nicht zur ehernen Schlange aufblickt. Die sehr relative Allgemeinheit des Typus thut der absoluten Allgemeinheit des Antitypus keinen Eintrag. Mit Unrecht hat also P. Brucker in Zweifel gezogen, daß der Typus der Kirche, die alle Nationen der Welt umfassen soll, „noch genügend klar und greifbar, geschweige denn frappant bleibe" in einer Arche, die sich nur den Repräsentanten eines einzigen Volkes öffnet, und deren die übrigen Menschen, vielleicht die Mehrzahl der Menschen, gar nicht bedürfen. Ja es will uns sogar scheinen, eine nur relative Allgemeinheit als Vorbild absoluter Allgemeinheit sei in den alttestamentlichen Typen nothwendiger Weise gerade das Gewöhnliche. Sind ja doch die Typen, wenn nicht alle, jedenfalls die meisten, dem engen Kreise des auserwählten Volkes entnommen; und wo bestehen denn überhaupt vor Christus Einrichtungen,

[1]) Vgl. *Hurter S. J.* Opuscula ss. Patrum, tom. III. p. 222—223: De arca Noe Ecclesiae typo.



die die ganze Menschheit umfassen? Und doch sind vorchristliche Einrichtungen Typen der weltumspannenden Kirche Christi.

Mithin ließe sich eigentlich sagen, der von Schrift und Tradition verbürgte vorbildliche Charakter der Arche und der Sündfluth macht es nicht nur nicht unmöglich, daß sich außerhalb des Fluthgebietes noch Menschen befanden, die nicht von der Fluth bedroht wurden, sondern in gewissem Sinne sogar wahrscheinlich, insofern nämlich, als dann dieser Typus besser mit den übrigen Typen übereinstimmt.

Viertens müssen wir noch einige Worte zur richtigeren Würdigung der Argumentation aus Typen überhaupt anschließen. Vielleicht wird sich zeigen, daß die Exegese selbst mit den Principien nicht ganz einverstanden ist, die P. Brucker über Wesen und Beweiskraft der Typen aufstellt.

Daß der Typus eine wirkliche Prophetie ist (prophetia in rebus), steht fest. Daraus kann nun eine wahre und eine falsche Folgerung abgeleitet werden. Wahr ist, daß der Typus irgend etwas Reelles sein muß. Ohne eine res gibt es eben keine prophetia in re. Falsch aber scheint es zu sein, wenn zugleich die physische Realität aller einzelnen Züge des Typus behauptet wird. Zwar müssen auch diese einzelnen vorbildlichen Züge irgend eine Realität haben, aber sie braucht nicht nothwendig der physischen Existenzweise des Typus anzugehören. Es kann sehr wohl irgend ein typischer Zug des reellen Vorbildes in diesem selbst keine physische Realität gehabt haben, und doch bleibt der Ausspruch Tertullians wahr: de vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit. Wie so dies? Der Typus ist bekanntlich eine Person, ein Gegenstand oder auch ein Ereigniß, das durch gewisse ihm eigenthümliche Züge die zukünftige Wahrheit im Bilde vorher ankündigt. Wie wir aber schon sahen, sind nothwendiger Weise in einem concreten Wesen viele Eigenschaften, welche die vorzubildende Wahrheit nicht wohl darzustellen geeignet sind. Diese können dann eben dadurch schon von dem Charakter des Vorbildlichen genügend ausgeschlossen sein, wie z. B. die Sünden und Unvollkommenheiten in David, Salomon, Jonas als Vorbildern Christi. Aber die ewige Weisheit, welche uns die Typen als ihre realen Worte in den Schriften des alten Testamentes niedergelegt hat, konnte auch, um uns in einem Typus ein

möglichst entsprechendes Vorbild der Wirklichkeit hinzustellen, von vornherein die Zeichnung desselben in der hl. Schrift so gestalten, daß Züge der Unähnlichkeit, die in der physischen Wirklichkeit des Typus vorlagen, vollständig übergangen wurden, und ein neuer Zug der vorbildlichen Aehnlichkeit eben aus der Art und Weise entstand, wie die typische Person oder Sache vom inspirierten Auctor dargestellt wurde. Ein bemerkenswerthes Beispiel dieser Art liefert einer der wichtigsten Typen Christi, der Priesterkönig Melchisedech, der nach dem hl. Paulus [1]) *sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens,* assimilatus autem Filio Dei manet sacerdos in perpetuum. Mußte dieser typische Zug, der doch nach Erklärung der gewiß competenten Auctorität des Apostels den menschgewordenen Sohn Gottes nach einer ganzen Reihe seiner Eigenthümlichkeiten vorbildet, deshalb auch der physischen Wirklichkeit entnommen sein? Die heutigen Exegeten wenigstens sind nicht geneigt, Melchisedech für einen Engel zu halten, noch weniger aber für einen Menschen, der weder Vater, noch Mutter, weder einen Lebensanfang, noch ein Lebensende hatte. Es scheint also, daß die eigenthümliche Art und Weise, in welcher uns der hl. Geist den Priesterkönig von Salem in der Genesis vorführen läßt, für die göttliche Weisheit, die uns in Melchisedech ein Vorbild Christi geben wollte, das Mittel war, uns selbst solche Züge der hochheiligen Person Jesu Christi vorzubilden, die in der physischen Wirklichkeit in der menschlichen Person Melchisedech's nicht vorgebildet waren. Mit Befriedigung ersehen wir aus der ersten Nummer der neugegründeten Zeitschrift La science catholique, daß P. Corluy, S. J. diese Auffassung theilt; es ist dieselbe, welche wir früher von einem andern wohlbekannten Exegeten bei Erklärung des Hebräerbriefes gehört haben.

Wäre es nun nicht möglich, daß es auch mit dem Typus der Arche und der Sündfluth eine gleiche Bewandtnis hätte? Dieser Typus hatte, wie alle andern, in seiner physischen Realität gar manches an sich, was dem Antitypus der Kirche und der Taufe nicht entsprach, z. B. die kurze Dauer der Fluth, die Vergänglichkeit der Arche u. s. w. Wenn nun trotzdem von ersterer ausdrücklich Erwähnung geschieht, so sollte eben der

---

[1]) Hebr. VII 3.

Typus nicht die beständige Dauer der Kirche und ihrer Sacramente, sondern deren Nothwendigkeit für alle zur Vorstellung bringen. Diese Nothwendigkeit für alle hätte nun zwar auch bei ausdrücklicher Erwähnung der Menschen, die etwa jenseits der Fluthgrenzen lebten, noch sehr vollkommen dargestellt werden können, wie wir an andern Typen, z. B. der Besprengung der Thürpfosten der Israeliten mit dem Blute des Lammes, dem Durchgang durch's rothe Meer, der ehernen Schlange, dem Manna, dem Haus der Rahab u. s. w. sehen können. Aber noch deutlicher mußte der Typus werden, noch wirksamer die Heilsnothwendigkeit der Antitypen für alle Menschen im Bilde hervortreten, wenn von diesem Zuge der Unähnlichkeit nicht nur nichts gesagt, sondern wenn, unter vollständigem Absehen von der Existenz anderer Menschen, der Typus eine gewisse Allgemeinheit an sich trug. Wir hätten dann bei diesem Typus den gleichen Fall vor uns, wie bei Melchisedech; und es läge die vorbildliche Ankündigung der absoluten Allgemeinheit der Antitypen nicht allein in jener relativen Allgemeinheit, welche der Typus in seiner physischen Realität an sich trug, sondern dieselbe träte auch noch frappanter hervor in der Darstellung, welche der Typus in der Genesis dadurch erhalten, daß von der Erwähnung anderer Menschen Umgang genommen wurde. Dem entsprechend wären dann Brucker's Aufstellungen zu berichtigen.

Mit dieser vorläufigen Prüfung der bis jetzt von der einen oder andern Partei vorgebrachten Beweise müssen wir uns für dieses Mal begnügen. Das eine dürfte erwiesen sein: *Weder in der hl. Schrift, noch in der kirchlichen Tradition, noch auch in den Ueberlieferungen der Völker, am allerwenigsten in der Lehre der heutigen Naturwissenschaften, also in keinem der Beweise für die geographische Nichtallgemeinheit der Sündfluth, ist bis jetzt ein* **sicheres** *Beweismoment gefunden für oder gegen die Existenz von Menschen außerhalb des Fluthbereiches.*

Also *möglich* ist es, daß zur Zeit der Sündfluth Menschen jenseits der Grenzen des Fluthgebietes existierten, und ebenfalls *möglich* ist es, daß jenseits dieser Grenzen keine existierten. Mit andern Worten: Ueber die Ausdehnung der Sündfluth in Bezug auf das Menschengeschlecht läßt sich aus dem bis jetzt

vorliegenden Beweismaterial einstweilen mit Sicherheit nur der bedingte Doppelschluß ziehen: **Wenn** die Menschheit zu Noe's Zeiten noch auf jenen Theil der Erde beschränkt war, welcher von der Sündfluth betroffen wurde, so war die Sündfluth trotz ihrer geographischen Beschränkung doch anthropologisch allgemein; — **wenn** aber die Menschheit jener Zeiten bereits andere Länder oder gar die ganze Erde bewohnte, so war die Sündfluth, weil geographisch beschränkt, auch ethnologisch nicht allgemein.

Und hiermit wäre der Standpunkt bezeichnet, von welchem man die Untersuchung über die Ausdehnung der Sündfluth weiter führen kann. Ohne von vornherein die eine oder die andere jener beiden Möglichkeiten auszuschließen, sind vielmehr die Beweise zu mehren und zu vervollkommnen, welche Aussicht bieten, mit der Zeit eine jener Möglichkeiten als wirkliche Thatsache zu constatieren. Ueber diese Aufgabe der streitenden Parteien, sowie über die bereits vorliegenden Versuche zur Lösung dieser Aufgabe nur noch einige Bemerkungen.

II.

Wenn nach dem vorstehenden die Entwicklung der Sündfluthfrage augenblicklich bis zu dem Punkte gelangt ist, daß man die Ansicht von einer geographischen Beschränkung der Sündfluth als eine gut begründete, jene von einer anthropologischen Beschränkung der Fluth als eine durchaus mögliche bezeichnen muß, so dürfte sich die Aufgabe der streitenden Parteien folgendermaßen bestimmen lassen.

Die Freunde der neuesten und freiesten Sentenz, welche glauben, die anthropologische Nichtallgemeinheit der Sündfluth mehr und mehr zu allgemeiner Anerkennung bringen zu können, werden, im Vertrauen auf das bisher beobachtete beständige Zurückweichen der alten Anschauungen in der Sündfluthfrage, unbeirrt um manches harte Wort der Gegner, die gewonnenen Resultate consequent weiter verfolgen. Am meisten Aussicht auf Erfolg haben sie dann, wenn sie noch mehr, als bis jetzt geschehen, den Context, den Plan und eigenthümlichen Gang der alttestamentlichen Heilsgeschichte klarlegen und andererseits die sich stets mehrenden Beweise für die große Verbreitung der

prähistorischen Menschheit, sowie die Untersuchungen über Sprachen- und Rassenbildung aufmerksam im Auge behalten. Vor allem aber haben sie, da es ihnen doch schließlich um die katholische Wahrheit, nicht um den Sieg einer wissenschaftlichen Sentenz zu thun ist, die wichtige Aufgabe, eingehender und gründlicher die dogmatische Berechtigung ihrer Exegese gegenüber der Lehre der Väter und Theologen nachzuweisen.

Diejenigen Exegeten aber, welche es bedenklich finden, die Ansicht von der anthropologischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth zu acceptieren, haben, ohne von vornherein die Möglichkeit derselben zu leugnen, wirksamer, als bis jetzt, ihre Beweise aus der Schrift und Tradition, vor allem aus letzterer, zu urgieren, besonders auch das Verhältniß der Exegese zum Consensus Patrum dogmatisch genau festzustellen.

Um endlich auch jene nicht unberücksichtigt zu lassen, welche etwa noch die geographische Nichtallgemeinheit der Sündfluth bezweifeln und lieber an den Anschauungen der christlichen Vorzeit in Bezug auf die Ausdehnung der Fluth festhalten möchten: so fällt ihnen die allerdings nicht leichte Aufgabe zu, unter Zugrundelegung unbestrittener theologisch-exegetischer Grundsätze zu zeigen, wo die Ungenauigkeiten in den Beweisen liegen, mit denen die Anhänger der beiden neueren Sentenzen den Schrift- und Traditionsbeweis der alten Ansicht entkräftet zu haben glauben. Daß sie dabei besonders auch auf die Consequenz hinweisen müssen, mit der nach der Ansicht von vielen, auch von Gegnern der neuesten Sentenz, die Möglichkeit einer anthropologischen Beschränkung der Fluth aus der Annahme einer geographischen Einschränkung folgt, versteht sich von selbst. Wollen sie jedoch die Exegese und Apologetik auch positiv fördern helfen, so müssen sie zugleich darthun, wie die enormen naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten gegen eine allgemeine Erdüberfluthung in wissenschaftlich befriedigender Weise gehoben werden können. Namentlich nach dieser positiven Seite hin ist es bis jetzt den Vertretern dieser exegetischen Richtung nicht gelungen, sachlich Gediegenes zu liefern.

Welche Erfolge die Anhänger der beiden andern Sentenzen aufzuweisen haben, ist im ersten Theile bereits mehrfach angedeutet worden.

Was zunächst jene Vertheidiger der geographischen Beschränkung der Sündfluth betrifft, welche alle von Menschen

bewohnten Länder in der Fluth miteinbegriffen wissen wollen, so sind von ihrer Seite allerdings sehr bemerkenswerthe Leistungen zu verzeichnen. Von den ausgezeichneten Arbeiten des P. Pianciani, Dr. Reusch, Vigouroux &c., die schon vor Jahren publiciert worden, können wir hier um so eher absehen, als ihr Erscheinen theils noch vor die Zeit fällt, in der die Controverse über die anthropologische Nichtallgemeinheit der Sündfluth lebhafter entbrannte, Abbé Vigouroux aber in der 5. Auflage seines Manuel biblique bereits nicht mehr so entschieden die Annahme einer anthropologischen Nichtallgemeinheit der Fluth zu verwerfen scheint [1]). Das im vorigen Jahre erschienene Il diluvio von P. Alb. Cetta vertheidigt zwar die anthropologische Allgemeinheit der Sündfluth gegen die dritte Sentenz, nimmt aber selbst eine Mittelstellung ein zwischen der zweiten und ersten, indem es die Sündfluth zwar nicht im Sinne der Alten als eine einzige, gleichzeitige Ueberfluthung über die höchsten Gebirge der Erde dahingehen, wohl aber in bescheideneren Dimensionen nach und nach alle Länder des Erdkreises heimsuchen läßt [2]). Daß die Ansicht des geschätzten Auctors, nach welcher in der Periode des geologischen Diluviums in allen Ländern der Erde successive Senkungen und Hebungen des Bodens erfolgten, und unter gleichzeitig niedergehenden wolkenbruchartigen Regen das Meer bald diese, bald jene Landstrecken überfluthete, bei den Geologen allgemeinere Anerkennung finden werde, möchten wir sehr bezweifeln. Aber wenn wir auch hiervon absehen und mit dem Verfasser die biblische Sündfluth in die Reihe diluvialer Fluthkatastrophen eingliedern wollten, so scheint doch die Allgemeinheit der Sündfluth in Bezug auf das ganze Menschengeschlecht damit noch keineswegs gesichert zu sein. Denn wenn man nicht ganz ungeheuerliche Senkungen und Hebungen annehmen will, so gingen eben solche diluviale Fluthen nicht hoch in die Gebirge hinauf. Da nun in der Periode des geologischen Diluviums die Menschen schon weit über die Erde hin verbreitet waren, wie die zahlreichen Reste und Spuren des Diluvialmenschen in Europa zeigen, so bleibt es ganz unerklärlich, warum es nicht vielen Menschen, die in der Nähe oder an den Abhängen der Gebirge wohnten, geglückt

---

[1]) Vgl. Abbé Robert a. a. O. [2]) Aehnliches schon bei Lamy, Commentar. in libr. Genes. cap. VII vers. 17 object. secunda.

sein sollte, den Fluthen zu entkommen, vielleicht ganz von Ueberfluthungen verschont zu bleiben. Eine der Recensionen über P. Cetta's Werk äußerte sich: „Auf diese Weise wird der augenscheinlich allgemeine Sinn der Worte der hl. Schrift gewahrt und den Resultaten der Geologie und Zoologie in keiner Weise widersprochen" [1]). Beide Glieder dieser Behauptung sind recht zweifelhaft. Eine sehr günstige Besprechung fand P. Cetta's Buch in der Civiltà Cattolica von 1886. Was wir gegen dieselbe zu bemerken hätten, ist schon im vorigen angedeutet. Wenn der Recensent der Civiltà nach einer kurzen Kritik über Abbé Motais bemerkt, die Mehrzahl der katholischen Exegeten verwerfe sowohl die anthropologische Nichtallgemeinheit, wie die absolute geographische Allgemeinheit der Sündfluth, so ist dies im allgemeinen richtig. Da aber dieser ganze Passus der Kritik den Eindruck macht, als solle er einen Auctoritätsbeweis gegen die Ansicht von der anthropologischen Nichtallgemeinheit der Fluth abgeben, so dürfte man erwarten, unter den namhaft gemachten Auctoren seien nur solche, die bereits die Gründe dieser dritten Sentenz über die Ausdehnung der Sündfluth ebenso gut gekannt und zum Gegenstande eingehender Prüfung gemacht haben, wie die Beweise der zweiten Ansicht, welche sie vertreten sollen. Nun wird zwar mit Recht P. Brucker genannt, und auch auf Abbé Vigouroux als Vertreter derselben Sentenz hingewiesen. Daraus aber, daß P. Pianciani, der noch mithalf, der ersten und ältesten Sentenz von der absoluten Allgemeinheit der Sündfluth die Alleinherrschaft in der Exegese abzuringen, damals die anthropologische Allgemeinheit der Fluth noch vertheidigte, ist doch für die Beurtheilung der heutigen Streitfrage nicht viel zu entnehmen; ganz zu schweigen von P. Niccolai, der in seinen 1781 erschienenen Dissertationi e lezioni di s. scrittura als einer der ersten es wagte, die außerordentlich hohen Berge von der Wasserbedeckung auszunehmen. In einer geschichtlichen Darstellung über die Entwicklung der mittleren Sentenz wäre dieser Hinweis auf ältere Auctoren, auch auf das Gutachten des berühmten Mauriners Mabillon von 1685, ganz am Platze, obschon auch in diesem Falle nicht gerade nur Jesuiten als die Hauptvertheidiger der geographischen Beschränkung der Sündfluth zu nennen wären [2]).

---

[1]) Irish Ecclesiastical Record. Dec. 1886. [2]) Daß P. Bel-

So hätte an dieser Stelle um nur einen von den deutschen Exegeten des Sündfluthberichtes zu nennen, Dr. Reusch nicht übergangen werden dürfen, der in seinem wohlbekannten „Bibel und Natur" allseitige Untersuchungen über die biblische Sündfluth angestellt hat.

Da wir endlich der Meinung sind, für eine richtige Beurtheilung des gegenwärtigen Standes der Streitfrage von der Ausdehnung der Sündfluth sei mit der bloßen Aufzählung einiger Auctoren weniger gedient, als mit dem Hinweis auf die sachlichen Gründe derselben, so möchten wir auf die Artikel von P. v. Hummelauer in den Stimmen aus Maria-Laach[1]) aufmerksam machen. Die Art und Weise, in welcher der Verfasser die sehr reellen Gründe der älteren Vertreter der dritten Sentenz zur Darstellung bringt, läßt zugleich ohne Schwierigkeit erkennen, nach welcher Seite hin dieser bekannte Exeget bei Prüfung der Gründe schon damals neigte. Und das scharfe Urtheil, welches P. Th. de Regnon S. J.[2]) über die eigentlich schwächste Seite der mittleren Sentenz gefällt hat, zeigt, daß auch dieser Auctor mit Rücksicht auf die beiderseits vorgebrachten Gründe keineswegs diese mittlere Sentenz der dritten vorzieht.

Und hiermit kommen wir zu den neueren Leistungen der Vertheidiger der dritten Sentenz. Unter diesen stehen obenan die Arbeiten Abbé Motais' und seines geschickten Vertheidigers, Abbé Robert, sowie diejenigen von Jean d'Estienne[3]). Daß es ihnen gelungen ist, die Unzulänglichkeit der bis jetzt gegen ihre Ansicht vorgebrachten Schriftbeweise klarzustellen, wird man ihnen nach dem Gesagten zugestehen müssen.

Was ihre Antworten auf den gegnerischen Traditionsbeweis angeht, so mögen dieselben den bis jetzt erhobenen Schwierigkeiten gegenüber genügen; daß aber eine principielle und vollständige Darlegung der theologischen Berechtigung dieser Sentenz mit Rücksicht auf den Consensus Patrum noch vermißt wird, ist oben schon bemerkt worden. Im Interesse der Wahrheit sowohl, als auch des wissenschaftlichen Charakters der eigenen Sentenz werden sich die Vertheidiger der anthropolo-

---

lynck mit Unrecht unter denselben aufgeführt worden, ist aus seiner eigenen Erklärung zu entnehmen. Vgl. P. v. Hummelauer und Dr. Reusch in den oben besprochenen Abhandlungen. [1]) 1879. I. S. 405 f. [2]) Bibliographie catholique. 1885. [3]) Unter anderem in Le déluge biblique et les races antédiluviennes.



gischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth vor allem keinen Illusionen hingeben dürfen über die angeblich so gewaltigen Unterschiede zwischen den farbigen und weißen Rassen. Die zahlreichen unmerklichen Abstufungen von einer Rasse zur andern, die auffallenden Aehnlichkeiten zwischen Völkern ganz verschiedener Rasse, die ebenso auffälligen Verschiedenheiten zwischen Völkern, die sicher noachischen Ursprunges sind, dies alles deutet darauf hin, wie mannigfach und verwickelt die Verhältnisse sind, die zur Rassenbildung mitgewirkt haben. Dieses Gebiet bedarf noch sehr der Aufhellung, bevor man demselben zuverlässige Schlüße für den nichtnoachischen Ursprung der Mongolen oder der Neger entnehmen kann [1]). Ein gleiches gilt von der Verschiedenheit der Sprachen. Auch ein Schriftargument, mit welchem Abbé Motais aus verschiedenen recht merkwürdigen Andeutungen in der Bibel die Existenz von Kainiten nach der Sündfluth nachzuweisen suchte, verliert in der kritischen Beleuchtung, die ihm P. Brucker zu Theil werden läßt, ungemein viel von seiner anscheinenden Beweiskraft. Die frappante Gegenüberstellung von Sethiten und Kainiten, welche Abbé Motais in der Weissagung Balaams findet, wird vorläufig, schon allein wegen der Parallelstelle aus Jeremias, wohl sehr zweifelhaft bleiben. Indes erledigt scheint die Frage keineswegs. Die Vertheidiger der anthropologischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth dürfen diesen ganzen so merkwürdigen Versuch Abbé Motais', in der hl. Schrift selbst die Forterxistenz vorsündfluthlicher Völker angezeigt zu finden, nicht aus dem Auge verlieren. Soviel über die Schwächen und Mängel, die den Leistungen auch der besten Vertreter der dritten Sentenz anhaften. Für die Haltlosigkeit von einzelnen ganz extremen Versuchen, die Sündfluth in offenbar willkürlicher Weise auf ein wahres Minimum zu beschränken, sind jene gewiß nicht verantwortlich zu machen.

Zu solchen geradezu lächerlichen Deutungen oder besser Mißdeutungen des Sündfluthberichtes gehört z. B. die eines Engländers Sir G. B. Airy, der nach einer Vergleichung der biblischen Angaben mit den Daten der Nilüberschwemmungen zu dem Schlusse kommt, daß „die noachische

[1]) Außer den Andeutungen bei P. Brucker (VI u. VII) vergl. man z. B. nur, was schon Dr. Reusch in „Bibel und Natur“ über die Menschenrassen aus den Werken von Prichard, Waitz und andern älteren Auctoritäten zusammengestellt hat.

Fluth ohne Zweifel eine Nilüberschwemmung war." Noe, ein Aegypter, landet am Ende der Katastrophe mit seinem Fahrzeug an der Ostseite von Aegypten, siedelt sich nun in Palästina an, wo er zum ersten Mal einen Regenbogen zu sehen bekommt und mit dem Weine bekannt wird, wozu er früher in Aegypten keine Gelegenheit gehabt — die Berge von Ararat, die östlichen Hügel des Nilthales . . . Gen. VII, 20 heißt: fifteen cubits upwards was the water raised up and it covered all the eminences. Auch die Hypothese von Prof. Eduard Süß [1]), der die ganze Sündfluth zu einer Erdbebenfluthwelle von einigen Tagen macht, welche die südlichen Niederungen der babylonischen Ebenen bedeckte, ist in dieser Form als ganz ungenügend zu betrachten. Man wird zwar nichts dagegen einwenden, daß auch solche Naturerscheinungen, wie Seebeben u. dgl., mit zur physikalischen Erklärung des Vorganges herangezogen werden. Eine Hypothese jedoch, die, wie die vorliegende, in ihren geognostisch-physikalischen Voraussetzungen den wirklichen Verhältnissen jener Gegenden so unvollkommen entspricht, in ihrer Ausführung aber von der geradezu lächerlichen Annahme ausgeht, der keilschriftliche Bericht in seiner unleugbaren Entstellung durch mythologisches Beiwerk sei ein glaubwürdigeres Document, als die mosaische Erzählung: eine solche Absurdität hat freilich die scharfe Abfertigung wohl verdient, die ihr von P. Jürgens zu Theil geworden [2]).

Setzen sich diese ganz extremen Versuche mit der Bibel geradezu in Widerspruch, so stehen die Vertreter der hier besprochenen dritten Ansicht über die Ausdehnung der Sündfluth ganz auf dem Boden kirchlicher Lehre, und gerade die wirksamere Vertheidigung der hl. Schrift ist es, die sie mit der Hypothese von der anthropologischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth anstreben. Und unter diesem Gesichtspunkte dürfte es sich allerdings empfehlen, die anthropologische Nichtallgemeinheit der Sündfluth nicht zwar für eine ausgemachte Sache zu halten, denn sie ist es in der That noch lange nicht, wohl aber für eine Möglichkeit, auf die nicht wenige Thatsachen hindeuten.

So liegt zunächst in der merkwürdigen Verschiedenheit der Neger- und Mongolenrasse von der kaukasischen zwar kein Beweis für den nichtnoachischen Ursprung derselben; immerhin läßt sich aber die Differenzierung des menschlichen Typus in diese verschiedenen Rassen, und selbst die Bildung all der zahlreichen Uebergänge von einer Rasse zur andern leichter erklären in

[1]) Das Antlitz der Erde . . . Erste Abtheilung. Prag u. Leipzig 1883.
[2]) Stimmen a. M. L. 1884. II S. 1 ff.

einem Zeitraume von mehreren Jahrtausenden, als innerhalb weniger Jahrhunderte, und mithin leichter, wenn jene so abweichenden Körperformen der mongolischen und Negerrassen sich schon seit dem ersten Auftreten des Menschen und seiner Verbreitung über die Erde herauszubilden anfingen, als wenn sie erst in der Zeit zwischen Noe und Moses entstanden sind. Denn zu Moses' Zeiten bestand z. B. bereits der Negertypus in seiner charakteristischen Ausbildung, wie die Aegyptologen nachgewiesen haben. P. Brucker meint freilich, man könne ja das Datum der Sündfluth beliebig rückwärts verlegen, da die Erzählung der Genesis gar keine bestimmte Chronologie habe. Aber es ist doch wirklich wahrscheinlicher, daß wir die Zeit zwischen Adam und Noe nach Bedürfniß verlängern können, als daß nach P. Brucker's Vorschlag zwischen Adam und Noe eine verhältnißmäßig kürzere, zwischen Noe und Moses aber eine sehr lange Zwischenzeit anzusetzen sei. Denn da, wo Moses schon in der Stammesgeschichte seines Volkes weiter vorangeschritten ist, sind die Lücken in seinen Genealogien mindestens nicht größer anzunehmen, als dort, wo er seine Geschichte durch die uralten Traditionen von Adam auf Noe herableitet; natürlicher erscheint es vielmehr, die Zeit zwischen Adam und Noe auszudehnen. Und daß das erste Auftreten des Menschen vielleicht um mehrere Jahrtausende zurückzuschieben sei, dafür sprechen viele paläontologische Thatsachen, während die Exegese keine Einsprache dagegen erhebt. So könnte es sehr wohl sein, daß die Anfänge der farbigen Rassen noch um manches Jahrtausend zurück verlegt werden dürften und leichter erklärt würden, falls sie nicht von der bereits charakteristisch ausgeprägten Rasse Noe's nach der Sündfluth, sondern von dem noch bildsameren Typus der ersten Nachkommen Adams sich abgezweigt hätten.

Auffällig bleibt es ebenfalls, und es könnte, wenn auch noch kein Beweis, doch eine Andeutung des hohen Alters jener Rassen sein, daß ihre Sprachen eine so ganz andere Entwicklung genommen haben, als die der sicher noachischen Völker. Und wenn Auctoritäten in der Linguistik, wie de Harlez, wenigstens die Möglichkeit eines höheren Alters der Sprachengruppe der mongolischen Völker annehmen, so ist die Sache jedenfalls einer weiteren Untersuchung werth.

Auch die hl. Schrift bietet einige Anhaltspunkte, welche die anthropologische Nichtallgemeinheit der Sündfluth wahr-

scheinlich machen könnten. Schon das ist recht merkwürdig, daß man in der Völkertafel der Genesis eben wieder die mongolischen Völker gar nicht, die Negervölker aber kaum unterzubringen weiß. Nun ist es freilich möglich, daß Moses sie deswegen nicht nennt, weil sie seinem Volke zu fern stehen, und weil er blos die bekannteren unter den Nachkommen Noe's aufzählen will; ist es aber nicht auch möglich, daß er sie deshalb nicht erwähnt, weil sie keine Nachkommen Noe's sind, und er als Geschichtschreiber des auserwählten Volkes wohl Veranlassung hatte, jene Völker zu nennen, welche gleicher (nämlich noachischer) Abstammung waren, wie die Israeliten, nicht aber jene, welche er schon in den ersten Capiteln der Genesis ungenannt ihre Wege hat ziehen lassen? Und zudem waren gerade die Neger den Israeliten keineswegs unbekannt, da sie schon zur Zeit, wo Israel in Aegypten wohnte, dort ganz bekannt und auf ägyptischen Denkmälern abgebildet waren. Falls Moses also die Neger wirklich in der Völkertafel ausläßt, dann liegt es nahe, daß er sie als nicht zur noachischen Völkerfamilie gehörig betrachtet hat, zumal Text und Context der Genesis, wie gesagt, die Möglichkeit offen läßt, daß außer den von Moses erwähnten Völkern noch andere in ferneren Ländern existierten.

Ja die hl. Schrift deutet noch mehr an. In den Stammesregistern von Adam bis Noe hören wir nicht nur von den betreffenden Stammhaltern, sondern regelmäßig noch von einer Reihe filii et filiae, die nicht weiter genannt werden. Wenn man nun bedenkt, daß die mit Namen genannten Stammhalter nicht nothwendig die Erstgebornen waren (was schon der hl. Augustin bemerkt hat), und das hohe Alter, mithin auch die kräftige Körperconstitution jener Erzväter in Betracht zieht, so ist schon aus diesen Andeutungen der Schrift auf eine große Fruchtbarkeit ihrer Ehen zu schließen. Nun genügt aber schon eine ganz gewöhnliche Fruchtbarkeit, um in der Zeit, die uns z. B. die Septuaginta zwischen Adam und Noe geben, das Menschengeschlecht so zu vervielfältigen, daß es nothwendig weit über die Erde hin sich ausbreiten mußte. Ferner berichtet aber nach der Ueberzeugung der meisten Exegeten die hl. Schrift nur von einer örtlich begrenzten Fluth. Ist da nicht die Möglichkeit nahegelegt, daß viele fernwohnende Völker nicht von derselben erreicht wurden?

Die **Möglichkeit** einer anthropologischen Nichtallgemein-

heit der Sündfluth erscheint somit als eine einfache Consequenz aus der Ansicht von der geographischen Nichtallgemeinheit der Fluth und jenen von der Schrift selbst gegebenen Andeutungen. Fragt man sich aber noch fernerhin, unter welchen Bedingungen denn die Sündfluth z. B. die Bewohner von Süd- und Mittelasien und Süd- und Mitteleuropa überhaupt hätte vertilgen können, so leuchtet ein, daß wir, um alle Menschen in die Fluth einbefassen zu können, wieder zu einer Fluthhöhe von vielen Tausend Fuß, mithin zu den ungeheuerlichen Folgerungen kommen, wegen deren wir die geographische Beschränktheit der Fluth angenommen; also auch von dieser Seite betrachtet, ist es eine einfache Consequenz aus der mittleren Sentenz, daß man die anthropologische Beschränktheit der Sündfluth wenigstens für ebenso möglich hält, als die weitere Ausbreitung des Menschengeschlechtes. Ist letztere aber nach obigen Andeutungen sogar wahrscheinlich, dann ist es wiederum blos eine Consequenz aus der Annahme einer geographischen Beschränkung der Sündfluth, daß man auch deren anthropologische Beschränktheit für wahrscheinlich hält.

Eine nähere Untersuchung gewisser Völkersagen endlich, sowie der Geschichte alter Völker z. B. der Chinesen, scheint ebenfalls Anhaltspunkte dafür zu bieten, daß möglicher Weise Völker auf der Erde existieren, die ihren Ursprung nicht von der Sündfluth zu datieren haben.

Ueberblicken wir nun zum Schluße die Lage, in welcher sich augenblicklich der Exeget des Sündfluthberichtes befindet. Auf der einen Seite lassen Bibel und Tradition nach allem, was bis jetzt mit Sicherheit hat bewiesen werden können, vorläufig die Frage offen, ob zur Zeit der Sünfluth noch außerhalb des Fluthbereiches Völker existierten. Auf der andern Seite häufen sich von überall her die Andeutungen, daß der Mensch schon seit den frühesten Zeiten sehr weit über die Erde verbreitet war; Anthropologie und Paläontologie, Zoologie, Ethnologie und Linguistik wetteifern miteinander, weitere Anzeichen für eine anthropologische Beschränkung der Sündfluth zu bieten. Dieses rastlose Vorandrängen der Wissenschaften läßt sich nicht aufhalten. Betheiligen sich nicht die Vertheidiger der christlichen Offenbarung an jenen Forschungen im Interesse der Wahrheit, so steht zu befürchten, daß die Feinde des Glaubens dieselben ausbeuten im Interesse des Unglaubens.

Es ist daher Aufgabe der katholischen Exegese, mit Aufmerksamkeit die von Tag zu Tag sich mehrenden Resultate der neueren Wissenschaften zu verfolgen, um zu sehen, ob dieselben nicht mit der Zeit das geeignete Material zu einer definitiven Entscheidung der Frage über die Ausdehnung der biblischen Sündfluth liefern. Nicht minder ist es ihre Aufgabe, mit der gewissenhaftesten Gründlichkeit die allgemein anerkannten Principien der Dogmatik und Theologie zu Rathe zu ziehen, um festzustellen, ob irgend eine Glaubenslehre die Entscheidung über die Sündfluthfrage enthält. So lange aber das nicht geschehen, so lange nicht mit unwiderleglichen Gründen die Unzulässigkeit einer freieren Ansicht über die Ausdehnung der biblischen Sündfluth klar bewiesen ist, wird jeder Exeget, der Warnung des hl. Augustin eingedenk, sich sorgfältig hüten müssen, als Lehre der hl. Schrift und des Glaubens hinzustellen, was nur seine eigene persönliche Auffassung ist.

Nachdem unsere Arbeit bereits abgeschlossen war, erschien im Aprilhefte der Revue des quest. scientif. ein zweiter Artikel Abbé Robert's als Fortsetzung und Schluß seiner Replik auf P. Brucker's Ausführungen gegen Abbé Motais. Wie schon nach dem ersten Artikel zu erwarten stand, finden wiederum mehrere der Brucker'schen Objectionen eine sehr glückliche Lösung. Wenn wir auch nicht glauben, daß hinsichtlich der Bewegung der Sonne um die Erde wirklich ein ähnlicher Consensus Patrum vorliege, wie in Betreff der Sündfluth, so muß doch der interessante Hinweis auf den Brief Cardinal Bellarmin's an Foscarini und auf den Irrthum des berühmten Apologeten in dieser Sache einem jeden es klar machen, daß die Vertreter der dritten Sentenz in der Sündfluthfrage vollkommen berechtigt sind, in die starken Behauptungen ihrer Gegner Mißtrauen zu setzen und bessere Beweise für einen wirklich obligatorischen Consensus in unserer Frage abzuwarten. Auch für die Annahme Abbé Motais', das bekannte Ereigniß beim Thurmbau zu Babel sei keine Verwirrung der Sprachen, sondern eine Entzweiung der Gemüther (unter den Nachkommen Sem's) gewesen, bringt Abbé Robert bedeutende Gründe und Auctoritäten bei. Indes die Möglichkeit einer ethnologischen Beschränktheit der Sündfluth ist in keiner Weise von dieser Auffassung des Ereignisses von Babel abhängig; wir sehen uns daher nicht veranlaßt, für dieselbe hier einzutreten. Im übrigen finden wir in dem Artikel nicht wenige unserer obigen Aufstellungen durch neue und sehr interessante Belege bestätigt. Sehr gut wird z. B. die Inconsequenz gezeigt, mit der man auf gegnerischer Seite die Meinung der hl. Väter auf's höchste betont, wenn es sich um den Untergang aller Menschen der Fluth handelt, hingegen ebendieselbe Meinung zu ignorieren oder wegzudeuten sucht, wenn die hl. Väter ebenso bestimmt den Untergang aller Thiere und die Ueberfluthung aller Länder annehmen. Klar beleuchtet wird auch die Willkür, mit der man die biblische Chronologie nach der Sündfluth beliebig dehnen, vor derselben aber möglichst zusammenziehen möchte. Unsere

oben dargelegte Ansicht, daß die Bildung der großen Menschenrassen am besten vielleicht in die ersten Zeiten des Menschengeschlechtes zurückzuverlegen sei, sehen wir ebenfalls trefflich vertheidigt unter Hinweis auf hervorragende Auctoritäten auf dem Gebiete der Ethnologie und Paläanthropologie. Und wenn wir die Meinung äußerten, die Menschheit müsse sich schon in den frühesten Zeiten weit über die Länder verbreitet haben, die große Ausbreitung der Menschen aber lege bei Annahme einer geographischen Beschränktheit der Sündfluth auch die anthropologische Nichtallgemeinheit derselben nahe: so hören wir hier eine der ersten Auctoritäten der Anthropologie, de Quatrefages, in seinem neuesten classischen Werke über die Rassenbildung und die prähistorischen Menschen folgenden Satz aussprechen: „Eine Menge von Thatsachen, deren Zahl mit jedem Tage wächst, ... berechtigt uns zu der Behauptung, daß von der Quaternärzeit an der Mensch die vier Erdtheile bewohnte, daß er die äußersten Grenzen der alten Welt erreicht und die der neuen betreten hatte." Bekanntlich verlegen nun mehrere der neueren Vertreter der mittleren Sentenz die Sündfluth in eben jene Quaternärzeit; sie mögen also die Consequenz aus ihren Prämissen ziehen. Endlich verdient es noch besondere Anerkennung, daß der hochwürdige Verfasser des Artikels die Tragweite seiner Argumente nicht überschätzt, und für die Annahme eines partiellen Unterganges der Menschheit in der Sündfluth bis jetzt nur den Rang einer wissenschaftlichen Hypothese in Anspruch nimmt. Wie übrigens die beiden oben besprochenen Artikel P. Brucker's (L'universalité du déluge), so sind auch die beiden Gegenartikel Abbé Robert's (La non-universalité du déluge) im Separatdrucke erschienen; und wir können beide Broschüren allen denjenigen auf das beste anempfehlen, welche sich eingehender über die Gründe für und wider die Allgemeinheit der Sündfluth zu unterrichten wünschen.

Die oben (S. 660) von uns angedeutete Aeußerung P. Corluy's über den von P. Brucker versuchten Typenbeweis hat zu eingehenden Auseinandersetzungen zwischen beiden Auctoren in den Februar- und Märzheften der Science catholique geführt. Nach unsern obigen Darlegungen haben wir kaum noch sachlich Neues nachzutragen. Wenn P. Brucker seinem Gegner zugibt, daß bei Erklärung von Schriftstellen, die auf den ersten Blick einen gewissen Sinn nahelegen, leicht eine Uebereinstimmung unter den Erklärern entstehen kann, die zunächst nur ihre exegetische Privatansicht zum Ausdrucke bringt: so möchten wir bemerken, daß dies besonders leicht bei jenen Partien der biblischen Erzählung der Fall sein kann, zu deren allseitigem Verständniß eine gewisse Summe naturwissenschaftlicher Kenntnisse erfordert wird. So machen es gerade in unserer Frage die ungeheuerlichen Consequenzen einer absolut allgemeinen Erdüberfluthung auf naturwissenschaftlichem Gebiete erst recht handgreiflich, daß der mosaische Sündfluthbericht aller Wahrscheinlichkeit nach im relativen Sinne verstanden sein will. Aber erst nachdem diese Auffassung des Textes in Folge der Erweiterung unserer naturwissenschaftlichen Kenntnisse sich als die natürlichere ergeben, erst da konnte mit einem höhern Grade von Wahrscheinlichkeit auch der Gedanke an eine ethnologische Nichtallgemeinheit der Fluth als ein dem hl. Texte entsprechender erscheinen. Kein Wunder also, daß in der Väterzeit die ältere Auffassung der Sündfluthérzählung für die nächstliegende und natürliche gehalten wurde und daher auch in den Schriften, Predigten und

Katechesen der hl. Väter ihre häufige Anwendung fand, ohne dadurch allein schon als „apostolische Tradition" bezeugt zu sein. Oder würden wohl die Exegeten unserer Zeit, selbst wenn die hl. Väter wirklich einstimmig die Bewegung der Sonne um die Erde behaupteten, darin allein schon ein Zeichen „apostolischer Tradition" erblicken? Was P. Brucker auf den Einwand P. Corluy's hinsichtlich des Typus Melchisedech erwidert, scheint uns bereits in dem S. 657—661 Gesagten zum voraus seine Erledigung gefunden zu haben. Besonders wohlthuend berührt übrigens in den beiderseitigen Erwiderungen der edle Ton und die achtungsvolle Rücksicht, mit der die beiden Gegner einander behandeln — ein Vorzug, den man leider in mehreren einschlägigen Artikeln in der Revue des sciences ecclésiastiques vom vorigen Jahre sehr vermißt.

Besonders unvortheilhaft zeichnet sich in dieser Hinsicht eine mit Cain redivivus überschriebene Abhandlung aus. Wenn schon in der Einleitung der wissenschaftliche Gegner mit einer Fluth von Invectiven überschüttet wird, wenn in den dreißig ersten Zeilen die Aufstellungen Abbé Motais' „vor allem durch ihre Kühnheit sich auszeichnen", „die Freude der liberalen Exegeten sind", „den Frieden der Conservativen stören", „das Volk in seinem Glauben irre machen", „unwissenschaftlich sind", „auf nichts Solides sich stützen", „den Thatsachen Gewalt anthun", „die Texte verrenken um imaginärer Systeme willen", und wenn wir dazu noch belehrt werden, „es gebe heutzutage, wie in der Politik, so auch in der katholischen Exegese Liberale und Conservative", und „diese sogenannte wissenschaftliche Richtung" (zu der sich hier Abbé Motais bekennt) „könne als revolutionär bezeichnet werden": so ist das denn doch eine so maßlose Verwendung des argumentum ad invidiam et verecundiam, daß wir uns in der That nicht wunderten, als wir nach einer so wenig wissenschaftlichen Einleitung in der Abhandlung selbst eine ganze Reihe der schwächsten Argumente fanden, mit denen sich sehr gewagte Behauptungen und die unaufhörlich wiederkehrenden Expectorationen vereinigen über „Motais' Phantasien", „Absurditäten", „exegetische Willkür" 2c. 2c.

Da jedoch der Verfasser einer solchen Abhandlung in der Einleitung „um die volle Nachsicht seiner Leser für die Unvollkommenheiten seiner Arbeit bittet", so enthalten wir uns, hier die scharfe Beurtheilung beizufügen, welche sich der Cain redivivus diesseits wie jenseits des Canals von sehr competenter Seite zugezogen. Dabei wollen wir keineswegs verhehlen, daß der Auctor mehrere der Motais'schen Ansichten, die im übrigen für die Vertheidigung der neuen Sündfluthhypothese ganz entbehrlich sind, mit Glück und Geschick bekämpft hat. Aber als unerwiesene Behauptungen müssen wir die Sätze zurückweisen, in welche der Verfasser sein Verwerfungsurtheil gegen die dritte Sentenz also zusammenfaßt: „Es ist sicher, daß die Ansicht von der anthropologischen Beschränktheit der Sündfluth eine von der biblischen Exegese verurtheilte ist. Der ungeheuerliche Versuch Abbé Motais', aus derselben eine Wahrheit zu machen, hat nur dazu gedient, die Nichtigkeit dieses Unterfangens in's klarste Licht zu stellen. Kein Wort in der Bibel berechtigt uns an die anthropologische Beschränktheit der Sündfluth zu glauben." Ob diese Behauptungen so unanfechtbar seien, wie sie dem verehrten Verfasser des „Cain redivivus" erscheinen, mögen unsere Leser nach den Gründen beurtheilen, die wir bei unserer obigen Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Sündfluthfrage zu prüfen Gelegenheit hatten!

Paralipomena zur Honoriusfrage.

Von Hartmann Grisar S. J.

Es ist bekannt, daß bezüglich des Sinnes und der Tragweite der Verurtheilung des Honorius auf dem VI. ökumenischen Concil zu Ct. zwei von einander abweichende Ansichten bestehen. Nach den Einen hätten die Concilsbischöfe ihr Anathem in demselben Sinne verhängt, wie Leo II. das von ihm gleichfalls über den Papst gesprochene Anathem verstand, nämlich als Verurtheilung des Honorius wegen indirecter Beförderung der monotheletischen Häresie durch seine Fahrlässigkeit. Nach den Andern jedoch enthalten die bezüglichen Texte der Synode die Thatsache, daß Honorius wegen monotheletischer Häresie in eigentlichem Sinne anathematisirt wurde; dieses Urtheil aber, so fügen diese weiter bei, sei kein gültiger Spruch eines ökumenischen Concils, weil es im Gegensatze stehe zu dem von Papst Agatho vor der Synode erlassenen Schreiben, und zumal weil es von Leo II. nicht bestätigt sei; dieser Papst habe einer solchen ungerechten und irrthümlichen Censur der Briefe des Honorius, einem Spruche der leidenschaftlichen orientalischen Bischöfe, eine viel eingeschränktere und dem Sachverhalt entsprechendere Censur durch sein Anathem und dessen Motivirung gegenübergestellt.

Diese zweite Auffassung der Vorgänge des VI. Concils wurde in neuerer Zeit wiederholt mit Erfolg vertreten; so zur Zeit des vaticanischen Concils von Joseph Pennachi, damals

Professor der Kirchengeschichte an der römischen Universität Sapienza (De Honorii causa in concilio VI. Romae 1870 Gentili, 287 pp. 8°; Bisch. Hefele, gegen den das Buch zum Theil gerichtet ist, bezeichnet dasselbe in der 2. Aufl. seiner Conciliengesch. Bd. 3 S. 142 als „das Bedeutendste, was neuerdings zur Vertheidigung des Honorius erschienen ist"); ferner von Pius Delicati, jetzt Sotto-Archivista im Vatican, in einer anonym herausgegebenen Schrift: Papa Onorio e il concilio VI. Roma 1870 Salviucci; sodann von P. Dominicus Palmieri S. J., damals Professor am Römischen Collegium, in seinem Tractatus de Romano pontifice, Romae 1877 Propaganda, S. 655 ff., wo er der Honoriusfrage eine zwar kurze aber inhaltreiche Abhandlung widmet, welche die gewöhnlichen Vorzüge seiner historischen Excurse besitzt, Klarheit, Schärfe und vor allem Weitherzigkeit in der Anerkennung des geschichtlichen Thatbestandes.

Nicht so bekannt, wie diese Zweitheilung der Meinungen in Bezug auf unsere Frage, dürfte die Erscheinung sein, daß die letztere Meinung, wenigstens was die Deutung der Concilstexte auf Verurtheilung wegen eigentlicher Häresie betrifft, die ältere ist, schon in den Zeiten nach dem Concil nicht blos im Orient sondern auch im Occident bezeugt wird und auch seit dem 15. und 16. Jahrhundert immer ihre Vertreter hatte.

Erst seit Joh. Garnier's († 1681) vielbenutzter Honoriusdissertation, die am Ende seines Liber diurnus (auch bei Migne P. L. 105, col. 148 ss.) erschien, findet man, daß jene andere Exegese des Concils, wonach die Väter nur wegen Beförderung der Häresie ihre Sentenz gesprochen hätten, größeren Boden gewinnt. Der gelehrte Garnier vermeinte in den Ausdrücken der päpstlichen Professio fidei über Honorius in dem von ihm zuerst herausgegebenen Liber diurnus Romanorum pontificum die Lösung der Frage gefunden zu haben. Er setzte die Worte dieses Glaubensbekenntnisses: Honorius qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit in Verbindung mit den Aussprüchen Papst Leo's II. in seinen Briefen nach Spanien und in seinem Briefe an den Kaiser am Schlusse der Synodalacten, und indem er sodann die betreffenden Aeußerungen des Concils einer Auslegung unterwarf, welche sich von dem Nachtheile gekünstelter Gezwungenheit nicht ganz freisprechen kann, sagte er, nunmehr könne die Honoriusfrage definitiv

entschieden werden salva sedis apostolicae et oecumenicae synodi reverentia (Migne col. 148) und unter Beseitigung aller Unzukömmlichkeiten, welche den bisherigen Lösungsversuchen eigen gewesen seien (col. 12 Praef.). Auf die gegen seine Exegese von Marchesi und anderen katholischen Autoren gerichtete Polemik kann ich nicht eingehen (s. übrigens Garnier's Replik gegen Marchesi's zu Rom erschienenen Clypeus, zum erstenmal veröffentlicht von Rozière in seiner Ausgabe des Liber diurnus, Paris 1869, p. 450 ss.). Aber ich möchte mit wenigen Worten zeigen, wo jene zu suchen sind, welche den Spruch der Väter von Ct., so wie er in den Acten enthalten ist, nun einmal nicht anders charakterisiren zu können glauben, denn als einen, welcher auf eigentliche Häresie laute, also als einen irrthümlichen, da bekanntermaßen in den Briefen des Honorius keine Spur von Häresie zu finden ist.

Es sei zu diesem Zwecke an erster Stelle einiges Hiehergehörige aus der Geschichte der Entstehung und Verbreitung jener Meinung angeführt, nach welcher die betreffenden Urkunden der Honoriusfrage gar nicht ächt und unverfälscht vorlägen. Sodann wird, von der Zeit des Ursprunges dieser Meinung rückwärts gehend, der Nachweis folgen, daß in der alten Zeit die erwähnte Auffassung (von der Verurtheilung wegen eigentlicher Häresie) die herrschende war. Zum Schlusse endlich bestätige ich diese Auffassung durch Auctoritäten aus der Zeit nach dem Auftreten der Fälschungshypothese. So werden diese „Paralipomena" eine kleine Ergänzung bilden zu den vielen in neuerer Zeit veröffentlichten Erörterungen über Honorius; denn diese scheinen den zu untersuchenden Punkt nicht genügend berücksichtigt zu haben, soweit ich wenigstens nach den mir zu Gesicht gekommenen sehr zahlreichen Publicationen ein Urtheil fällen kann. Die nachstehenden Zeilen wollen aber zugleich eine Ergänzung sein zu meiner in der zweiten Auflage des „Kirchenlexikons" erscheinenden Abhandlung über Honorius. Diese vertritt in der Partie über das VI. Concil den in Rede stehenden schärferen Sinn des Anathems; auf sie verweise ich auch für die Quellentexte, welche hier des Raummangels halber nicht abgedruckt werden können.

I. Die heute glücklich überwundene Hypothese von der Fälschung der Acten des VI. Concils entsprang hauptsächlich dem

Umstande, daß man die in den Acten vorkommenden Verwerfungsurtheile gegen Honorius nicht anders als im Sinne einer Verwerfung wegen monotheletischer Lehren erklären zu dürfen glaubte. Albertus Pighius war, soviel bekannt, der erste, welcher in seinem dem Papst Paul III. († 1549) gewidmeten Werke De hierarchia ecclesiastica l. 4. c. 8 (Roccaberti Bibl. maxima pontificia t. 2) pag. 91 ss. die Meinung zu begründen sucht, die Acten der VI. Synode müßten wohl zu Ungunsten des Honorius gefälscht sein, da die Briefe des Papstes, welche allein zur Grundlage des Urtheils dienten, factisch nicht häretisch seien; in den Texten der Synode, so wie sie liegen, erblickt Pighius den Papst nicht anders, denn perstrictus nota pravitatis haereticae und einfachhin eingereiht inter auctores monotheleticae haeresis.

Melchior Canus († 1560) mochte die Hypothese der Fälschung nicht theilen, die Theorien des Pighius schienen ihm eine Neuerung; die Acten enthalten zwar, das ist ebenfalls seine Ansicht, an der ihm kein Zweifel aufkommt, die Verurtheilung wegen Häresie; aber diese Häresie ist nur eine persönliche des Honorius; es galt ihm als ausgemacht, daß ein Papst nicht irren könne contra fidem in fidei judicio. De locis theologicis l. 6. c. 8. (Opp. Patavii 1734) p. 209.

Auch Onuphrius Panvinius († 1568) entnahm aus dem Wortlaute der Acten, daß Honorius in denselben „der Häresie der Monotheleten bezichtigt wird, was ein sehr großer Irrthum ist"; er behauptet aber im Vorübergehen und unter Berufung auf Card. Sirletus' Mittheilungen, daß diese Acten gefälscht seien. (Note zu Platina's Papstleben, hinter Honorius.)

Viel bedeutendere Nachfolger erhielt Pighius für seine Fälschungstheorie an Bellarmin und Baronius. Aus den Ausführungen beider sei hier nur hervorgehoben, was sich auf die Anerkennung des Sinnes der Acten bezieht. Wenn dieselben wirklich ächt wären, was unannehmbar sei, so würde es ihnen als unwidersprechlich gelten, daß die Väter gegen alle Wahrheit und Gerechtigkeit einen Verurtheilungsspruch auf Häresie gefällt haben, und in diesem Falle müßte man nach Bellarmin sagen: hos patres, deceptos ex falsis rumoribus et non intellectis Honorii epistolis, immerito cum haereticis connumerasse Honorium; man müßte sich nach ihm erinnern, daß ein Concil in einer solchen persönlichen Frage irren könne (De Rom. pont.

l. 4. c. 11; l. 2. c. 27. Venet. 1721 pag. 407 ss. 338 ss. [1]). Laut Bellarmin hätte man dann hier den Fall, daß ein Concil einen für seine Person häretisch gewordenen Papst richtete, den einzigen, in welchem der Kirche ein Gericht über den Papst, der aber eigentlich durch hartnäckige Häresie sich schon selber absetze, zustehe. Baronius (Annal. an. 681) ist seinerseits bemüht, die historischen Beweise für die angebliche Fälschung der Acten zu vermehren. Für den Fall der Aechtheit läßt er ausdrücklich einen error in facto offen (n. 30).

Aber an den Beweis, daß der Verwerfungsspruch nicht als eine Erklärung eines ökumenischen Concils zu fassen, daß er vielmehr blos eine Aeußerung orientalischer Bischöfe sei, legt keiner von beiden energisch die Hand an. Es erklärt sich dies vielleicht zum Theile daraus, daß beiden der wichtige, hier einschlägige Text aus dem Liber diurnus noch unbekannt war, sowie daß sie das Schreiben Leo's II. an den Kaiser, worin er das VI. Concil bestätigt, nur mit der falschen und für Honorius ungerechten lateinischen Uebersetzung vor sich hatten: qui profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est, statt: maculari permisit. Sehr angebracht ist übrigens der Tadel des Baronius (n. 31) gegen Melchior Canus, daß derselbe die Häresie des Honorius zugebe, ohne die Briefe des Papstes zu berücksichtigen; wenn Canus die letzteren nicht unbeachtet zur Seite gelassen hätte, würde er allerdings den Contrast der Conciltexte zur Wahrheit der Thatsachen gesehen haben. (Canus, quem voluissem sensibus potius canum quam nomine etc.; so Baronius.)

Diesen Contrast mögen aber auch alle jene beachten, welche die Fälschungstheorie, die von den gelehrtesten Männern angenommen war, zu bespötteln geneigt wären; eben dieser anscheinend unerklärliche Gegensatz der Verurtheilung des Honorius als Häretiker zu der Orthodoxie seiner Briefe, in Verbindung

[1]) Die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit in Betreff der facta dogmatica war damals von den Theologen noch nicht so ausgebildet, wie es in Folge der jansenistischen Bewegungen geschah. Vgl. zur Vertheidigung von Bellarmin und Baronius die Bemerkungen von Bennettis, Privilegia s. Petri p. II. t. 5. p. 388—391, welcher sagt: [iis] locutiones excidisse minus accuratas ac paulo asperiores non diffiteor, id tamen indulgendum .. in hac controversia, in qua Jansenistarum doli .. nondum adegerant, ut diligenter in vocabulorum delectum intenderent.

mit anderen Widersprüchen, deren sich die Synode, z. B. hinsichtlich des Schreibens Agatho's, schuldig macht, war es, welcher die Hypothese von der Fälschung so sehr zu empfehlen schien.

II. Gehen wir vor die Zeiten des Pighius und seiner allzu erfolgreichen Hypothese zurück, so finden wir, daß die wenigen Stimmen, welche sich über die Concilssprüche gegen Honorius vernehmen lassen, ebenfalls gar nicht an einer Verurtheilung als Häretiker zweifeln. Johannes von Turrecremata, welcher um die Mitte des 15. Jahrh. sein hervorragendes Werk Summa de ecclesia schrieb, handelt von Honorius in Kürze bei der Frage, ob der Papst gerichtet werden könne. Er zeigt, daß Honorius keine Häresie gelehrt habe; der apostolische Stuhl und die Occidentalen hätten ihn nie dessen beschuldigt; da nun dennoch im Orient die Verurtheilung wegen Häresie geschehen, sagt er Folgendes: creditur, quod fecerant Orientales ex mala et falsa ac sinistra informatione de praefato Honorio decepti. Lib. 2. c. 93 (Roccaberti Bibl. pont. t. 13) pag. 417. Er hebt bei dieser Gelegenheit hervor, daß auch Papst Hadrian II., von unserem Falle sprechend, den Ausdruck Orientales (nicht concilium oecumenicum) brauche, und deutet somit die oben berührte Unterscheidung an, aus welcher der Abgang ökumenischen Charakters auf Seiten dieser Concilsentscheidung hervorgeht.

Bekanntlich war im Mittelalter die Kenntnis des Honoriusfalles dem Gedächtnis der Orientalen so gut wie entschwunden. Weder die Geschichtsbücher noch die Theologen und Canonisten reden von ihm (Vgl. Döllinger, Papstfabeln 2. Aufl. S. 141 f.; Card. Hergenröther, Handbuch d. allg. Kirchengesch. 3. Aufl. 1. Bd. S. 528).

Der *Liber pontificalis* hätte allerdings die Erwähnung davon in weitere Kreise bringen können. Er spricht in der Vita Leonis II von der Verurtheilung des Papstes in einer Form, welche einerseits dem Andenken des Honorius ungünstiger ist als billig (als hätte nämlich Leo II. die Verwerfung des Honorius als Häretiker mit seiner Bestätigung des Concils zugleich bestätigt), welche aber andererseits mit der bloßen Nennung des Namens unter den Anathematisirten so gefaßt ist, daß sie von den allermeisten Lesern gar nicht auf einen

Papst Namens Honorius bezogen wurde. S. den Text im Lib. Pont. ed. Duchesne p. 359. Diese Form der Nachricht stand bis Clemens VIII. auch im alten römischen Brevier unter den Lectionen am Feste des hl. Leo II.

So wenig controvertirte man über Honorius, daß noch Pighius, der oben zuerst angeführte Gewährsmann, sagt, die Päpste, welche der Häresie beschuldigt würden und über die er handlen müsse, seien hauptsächlich folgende: Marcellin, Liberius, Felix II., Anastasius II., Johannes XXII. und etwa noch Benedict XI. Er fährt dann fort: Inter quos nolo praeterire Honorium I. (non quod a quoquam eorum, qui nobis adversantur, inter haereticos pontifices connumeratum invenerim, ut cui omnes sanctitatis et orthodoxae fidei testimonium luculentissimum perhibent; sed quoniam hac nota inuri videtur a sexta universali synodo, Constantinopolitana tertia), ut eumdem ab hac nota vindicem (p. 86).

Bei griechischen Schriftstellern findet man dagegen beständig Bekanntheit mit dem Honoriusfalle und speciell mit den Urtheilen des VI. Concils. Daß die schismatischen Griechen nach dem Beispiele des Photius (Hergenröther, Photius 2. Bd. S. 560) diese Urtheile auf eigentliche Häresie beziehen, kann natürlich nicht auffallend sein. Aber beachtenswerth ist, daß auch katholische griechische Schriftsteller ihnen nicht eine andere Exegese der betreffenden Concilsstellen, sondern nur anderweitige Beweise für die Orthodoxie des Papstes gegenübersetzen. So z. B. wird auf die bekannte Vertheidigung des Honorius in den Schriften des hl. Maximus verwiesen von dem Dominikaner Manuel Kalekas († 1410) im 4. Buche seines Werkes „Gegen die Irrthümer der Griechen" (Bibl. max. Lugd. t. 26 p. 382 ff.) p. 462, welches Turrecremata anführt (jedoch ohne zu verrathen, daß er sich durch die Mittheilungen des Kalekas sehr „gequält fühlt", wie Döllinger, Papstfabeln 144, von Turrecremata versichern zu können meinte).

Lateiner, welche die Verurtheilung des Honorius eingänglicher erwähnen, finden wir zurückgehend erst im 9. Jahrhundert. Hinkmar von Reims († 882) scheint an dem Anathem des Concils über Honorius als Häretiker keine Zweifel zu besitzen. Er nahm keinen Anlaß zu untersuchen, ob dieses Urtheil zu den gültigen Handlungen des ökumenischen Concils gehöre. Einen solchen Anlaß aber nahm Anastasius Bibliothe-

carius († c. 886), der gelehrteste Schriftsteller Roms zu seiner Zeit. Dieser sagt in der Vorrede zu seiner Zusammenstellung von kirchengeschichtlichen Urkunden (Collectanea ad Johannem Diaconum, Migne P. L. 129, 559 s.), einem Werke, bei welchem er namentlich die Anklagen der Griechen gegen Honorius im Auge hatte: Die VI. Synode habe den Honorius zwar als Häretiker anathematisirt, jedoch zur Schuld der Häresie sei außer dem Irrthume vor Allem ein im Irrthum hartnäckig beharrender Wille nöthig. Nun sei es aber nicht einmal sicher, wie viel Antheil Honorius überhaupt an den fraglichen, vielleicht von den Griechen gefälschten, Schreiben gehabt habe. Doch alsbald wendet er sich auf eine andere Weise gegen die Griechen, die viel mehr Grund und Gewicht hat. Die Orthodoxie des Honorius, kann man sagen, wird gar nicht durch ein ökumenisches Concil, sondern nur durch einen vom heiligen Stuhl nicht bestätigten Beschluß der zum Concil versammelten Bischöfe angegriffen: Licere nobis opinamur de illa (synodo VI.) sentire, quae sanctos patres nostros de Chalcedonensi magna synodo sensisse non ignoramus. Er erwähnt sodann die von Gregor I. und Gelasius bezeugte Zurückweisung der bekannten Beschlüsse des Chalcedonense: Quae capitula quia sedes apostolica non approbavit, tota Latinitas reprobavit. Sed quid de hac sola dicimus? quum et secundam universalem synodum, quae primo Constantinopoli celebrata est, in causa primatus ecclesiarum sedes apostolica non admittat, quin et omnes synodos sic recipiendas decernat, ut Chalcedonensem synodum admittendam fore praedictus sanctus Gelasius papa describit, pro fidei scilicet communione et veritate catholica et apostolica, pro qua hanc fieri sedes apostolica delegavit factamque firmavit. Er schließt: Die Sentenz des Concils konnte dem Honorius nach seinem Tode nichts anhaben, d. h., war er kein Häretiker, durch sie wurde er es wahrlich nicht. In einer andern Schrift, der Einleitung zu seiner lateinischen Uebersetzung des VIII. ökumenischen Concils (Migne 129, 22; Mansi 16, 13), zeichnet Anastasius, der griechischen Kirchengeschichte kundig wie er ist, die Umtriebe, welche öfter seitens der zu ökumenischen Concilien versammelten Orientalen stattfanden. Diese minder günstigen Seiten jener Versammlungen können niemals dazu mißbraucht werden, ihre denkwürdige Aussprache der orthodoxen

Lehre zu verkleinern; sie sind vielmehr dienlich, die wahre Größe des von Menschlichkeiten unabhängigen Werkes der ökumenischen Concilien in das rechte Licht zu rücken; und letzteres möchte auch auf unsere VI. Synode anzuwenden sein, in deren Vorgehen wider Honorius man wirklich ein Beispiel zu den von Anastasius mit den folgenden Worten allgemein geschilderten Umtrieben fand: Sic igitur Graeci, accepta occasione celebratorum universalium conciliorum, frequenter egisse clarescunt; et nunc minuendo nunc addendo vel mutando, nunc in absentia sociorum, nunc in abscondito angulorum, nunc extra synodum, nunc post synodum, astutia sua, imo fraude, communibus sanctionibus abutuntur, et ad suos libitus cuncta, quae sibi visa fuerint, etiam violenter inflectunt.

Indessen scheint die Auffassung, daß kein ökumenisches Concil, sondern die Griechen allein die Verurtheilung des Honorius als Häretiker zu verantworten haben, um eben jene Zeit auch durch den Mund eines Papstes, Hadrian's II., bestätigt zu werden, und zwar bei der feierlichen Gelegenheit des römischen Concils von 869 in der Sache des Photius. Hadrian erhebt in einer Rede Beschwerde gegen die Anmaßung des Pseudo-Concils von Ct. von 867, das den Papst zu richten sich herausgenommen habe. Der Papst habe stets über die Bischöfe aller Kirchen gerichtet, aber keiner derselben je über ihn. Darauf fährt er fort (nach der lateinischen Rückübersetzung, welche Anastasius von dieser griechisch zu Ct. auf dem VIII. Concil verlesenen Rede gibt, Mansi 16, 126): Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema dictum sit, sciendum tamen est, quia fuerat super haeresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi vel pravos sensus libere respuendi; quamvis et ibi nec patriarcharum nec ceterorum antistitum cuipiam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primae sedis pontificis praecessisset auctoritas.

Nur Einzelnes sei bezüglich dieses vielerörterten Textes hervorgehoben. Erstens findet Hadrian offenbar das Motiv des Anathems der Synode gegen Honorius, übereinstimmend mit seinem römischen Zeitgenossen Anastasius, in der dem Papste vorgeworfenen häretischen Schuld. Sagt Hadrian, in solchem Falle allein dürfe von Seite der Kirche ein der-

artiges Gericht vollzogen werden, dann meint er eben eigentliche haeresis (privata); kein Theologe aber hat in diesem Texte gefunden, daß ein Papst auch wegen bloßer Nachlässigkeit in der Vertheidigung der Kirche gegen die Häresie gerichtet werden könne. Das gesprochene Anathem nun läßt Hadrian zweitens, gewiß nicht ohne absichtliche Wahl des Ausdrucks, ab Orientalibus ausgehen, obgleich es auf einem sonst ökumenischen Concile gesprochen wurde, eine Andeutung, daß er das Anathem, wie es von den Concilsbischöfen gemeint war, nicht für das Urtheil eines ökumenischen Concils hält. Schwierig ist drittens das Verständniß des Schlusses seiner Stelle. Hätte Hadrian wirklich geglaubt, dem Concil sei zu einer Behandlung der Honoriusfrage vorgängige Erlaubniß vom heiligen Stuhle ertheilt worden? Man hat ihm vielfach diese Meinung zugeschrieben; er habe, sagte man, durch die Berufung der VI. Synode auf Agatho's Brief getäuscht, in der That die irrthümliche Ansicht gehabt, daß dieser Synode vorher die Ermächtigung zu ihrem Anathem ertheilt worden sei. Indessen wie sollte Hadrian vor seiner Ansprache auf dem römischen Concil sich nicht die in Rom damals noch leicht erreichbare nothwendige Orientirung über den Fall verschafft haben? Vielleicht jedoch folgt aus seinem Wortlaute gar nicht mit Nothwendigkeit, daß er an jene Bevollmächtigung geglaubt habe. Der griechische Text seiner Rede (VIII. Concil VII. Sitzung, Mansi 16, 374) ist unabhängig von der obigen lateinischen Rückübersetzung des Anastasius überliefert und steht dem lateinischen Original der Rede wahrscheinlich näher. Hier heißt der bezügliche Passus: *ἀλλὰ κἀκεῖ οὔτε πατριαρχῶν οὔτε ἑτέρων τις προέδρων ἐξενεγκεῖν ἠδυνήθη ἀπόφασιν, εἰ μὴ ἡ τῆς αὐτῆς καθέδρας αὐθεντία συνήνεσεν ἐπὶ τούτῳ*, was sich in der lateinischen Uebersetzung bei Rader (Ingolstadt 1604; Mansi l c.) so richtig wiedergegeben findet: Quamvis et ibi nec patriarcharum quisquam nec aliorum ullus antistitum sententiam pronuntiare potuerit, nisi ejusdem primariae sedis accedente ad eam rem auctoritate. Die Aeußerung kann also zum wenigsten so verstanden werden, daß Hadrian es offen läßt, ob Erlaubniß gegeben sei oder nicht, und daß er nur den (für seinen Zweck vollständig ausreichenden) Satz aufstellt: Ohne Erlaubniß war die Verhandlung unbefugt, also der Beschluß kraftlos. Dafür aber, daß er dieses thatsächlich sagen will, scheint der obige vor-

sichtige Ausdruck ab Orientalibus, ὑπὸ τῶν ἀνατολικῶν, zu sprechen, indem man nicht sieht, warum er sonst den Ausdruck Generalsynode oder Synode vermieden hätte. Ich will jedoch nicht den Sinn einer wenigstens nachträglich und theilweise geschehenen Einwilligung des Heiligen Stuhles in das zu Ct. Vorgenommene ausschließen. Ohne das lateinische Original bleibt die Stelle immer dunkel, man mag sie wenden, wie man will.

III. Die Auffassung der Alten von einer einseitigen Verurtheilung des Honorius durch die „Orientalen" wegen vermeintlicher Irrlehre hat sich auch später neben der Fälschungstheorie des Pighius und neben der künstlichen Exegese des Garnier immer aufrecht erhalten.

Der Erzb. von Ikonium, Johannes Matthäus Cariophilus, widmete dem Papste Urban VIII. sein Werk Confutatio Nili De primatu papae. Er beantwortet darin u. A. die Anklagen gegen die römische Kirche, welche der Schismatiker auf die conciliarische Verurtheilung des Honorius als Häretiker gestützt hatte. Er leugnet nicht den letzteren Sinn des Anathems und distinguirt nicht eigentliche und uneigentliche Häresie, wie es heute so Viele thun. Er zeigt vielmehr, daß Papst Agatho einer solchen Verurtheilung im vorhinein in seinem Briefe sich entgegengestellt habe; jede päpstliche Autorisation mangele dem ungerechten und falschen Spruche, sagt er, nur eine synodus acephala und die soli Orientales seien Vertreter des Urtheiles. Sicut autem quarta synodus, quia suum canonem de honore Constantinopolitani episcopi absque papa condiderat, nihil peregit, ita et sexta synodus, quando propter illas aequivocationes (das Unam voluntatem fatemur des Honorius) absque papa damnavit Honorium, nihil peregit. Quare nec haereticus Honorius est, nec proprie a synodo damnatus.. Clamat enim Leo Magnus papa: „Consensiones episcoporum sanctorum regulis repugnantes in irritum mittimus et per auctoritatem beati Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus". Cap. 5 (Roccaberti t. 14) p. 485.

Der Dominikaner Franz Combefis, einer der tüchtigsten Arbeiter über die griechische Kirchengeschichte jener Zeit, spricht sich in seiner Ausgabe der Werke des hl. Maximus von

St. in ähnlichem Sinne aus. Er führt Cariophilus an, ohne dessen Urtheil über den Inhalt des Concilsspruches und die ausschlaggebende Auctorität Rom's irgend zu modificiren; er betont seinerseits den römischen Beitritt zu der Verurtheilung, dessen einschränkenden Sinn wir kennen, und nimmt der Fälschungstheorie gegenüber mit folgender emphatischen Erklärung die alte Ansicht in Schutz, welche den historischen Documenten gerecht werde: Haec Honorii antiquis nota defensio, haec probata. Haec incolumis per tot saecula ante novitiam Sirleti ac sequacium cusam steterat stetitque ac stabit, ut sibi unus veritatis candor, ecclesiasticis probe fultus monumentis, non conjectura nutans, semper sufficit. Uno hoc ecclesia feliciter vincit, nec ullam *τοῖς ἔξω* sua traducendi copiam facit, quin eorum imminet jugulo; hac vere armatura velut acies ordinata, illis terribilis. (Opp. s. Maximi. Paris. 1675. t. 2 p. 706.)

Und doch hat sowohl die Fälschungshypothese als die Garnier'sche Interpretationsweise auch im folgenden Jahrhundert mehr Anhänger gefunden, als die dargelegte ältere Ansicht, welche den Texten ohne Furcht und Rückhalt gerecht wird. Zum Glück ist aber hier die Zahl der Stimmen nicht entscheidend, sondern das Gewicht der Gründe; noch weniger darf der Umstand den Ausschlag geben, daß die beiden anderen Wege zur Lösung unserer Frage bequemer sind, als die alte Auffassung.

Die Beweisgründe für die letztere hat übrigens im 18. Jahrh. u. A. ein sehr zuverlässiger Beurtheiler durchgeführt, Joseph Simon Assemani, in seiner dem Papste Clemens XIII. gewidmeten Bibliotheca juris orientalis (t. 4 Romae 1764, l. 4. c. 7). Er sagt, er könne nicht mit Garnier, Natalis Alexander, Pagi, Baluze u. s. w. der Ansicht sein, Honorium in VI. synodo non ut haereticum damnatum fuisse; *clara enim sunt synodi VI. verba* (p. 135); das Anathem sei nicht in der Bedeutung von den Bischöfen intendirt worden, in welcher Leo II. dasselbe spricht (Leonis II. sensus ab orientalibus episcopis non intentus fuit; p. 164). Nachdem er die Texte in ihrem natürlichen Sinne commentirt hat, zeigt er aus dem Befunde der Honoriusbriefe die Irrthümlichkeit der Bischofssentenz und leitet dieselbe aus der Eifersucht und Gehässigkeit der damaligen Griechen gegen Rom her; sie hätten auf diese Weise ihren Unmuth über die nothwendig gewordene Verdammung

ihrer Patriarchen gefühlt. Handle es sich um die scheinbare Unmöglichkeit einer solchen Ausschreitung eines ökumenischen Concils, so fehle es nicht an Analoga: Quae in aliis oecumenicis synodis actitata, viam nobis aperiunt etc. (p. 137). Er appellirt an die Thatsache, daß Leo II. dieses Urtheil nicht bestätigt habe; dieser Papst habe dem Spruch eine andere Form gegeben (corrigens temperansque), eine Form, die für Honorius nicht unverdient war (p. 163). Nihil in illis epistolis (Honorii) quod haeresim sapiat. Sapuisse haeresim, dixere Orientales, negant Romani pontifices Johannes IV. et Leo II. Verum ut Nicolai I. verba repetam: „In universalibus synodis quid ratum, quid prorsus acceptum, nisi quod sedes beati Petri probavit, ut ipsi scitis, habetur? Sicut e contrario, quod ipsa sola reprobavit, hoc solummodo consistit hactenus reprobatum" (p. 164). Ich übergehe die Anderen, welche später bis Rohrbacher-Rump (Universalgesch. d. christl. Kirche, 10. Bd. S. 465) und Hefele (Conciliengesch. 2. Aufl. 3. Bd. S. 290 ff.) einschließlich in dem Concilsspruch das Verdict auf eigentliche Häresie gefunden haben, wenn sie gleich in der Lösung der daraus entstehenden Schwierigkeiten nicht alle genau den eben bezeichneten principiellen Weg einhielten.

Bei dieser Auffassung des Verdictes gegen Honorius tritt, was man nicht übersehen wolle, die Autorität des apostolischen Stuhles sehr entschieden in den Vordergrund. Es ist ein eigenthümliches Zusammentreffen, daß die Bekundung der Superiorität über dem Concile so nachdrücklich gerade in einem Falle stattfindet, der sich anscheinend so sehr gegen die Autorität des Primates wendet. Nur anscheinend kommen die Prärogative des Primates in Conflict; denn Honorius wird mit offenbarem Unrecht des Irrthums geziehen. Man hat schon oft hervorgehoben, daß bei der Honorius-Controverse die mindesten Schwierigkeiten gegen die Orthodoxie dieses Papstes sich erheben; „man muß es offen und frei sagen", bemerkt Delicati in der oben angeführten Schrift, „die ganze Schwierigkeit ist vielmehr diejenige, das auf dem Concil Vorgekommene zu erklären" (p. 35). Daß nun der auf dem Concil geschehene Mißgriff nicht den ökumemenischen Concilien zur Last falle, dies wurde blos durch den Nichtbeitritt Roms zu dem Urtheile der Bischöfe bewirkt. Es tritt somit die Autorität Roms in das hellste Licht.

Wenngleich aber die angebliche Irrlehre des Honorius

keinen Einwand wider das Dogma von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes darbietet; wenn auch die Irrthumslosigkeit des ök. Concils immerhin sicher gestellt erscheint, indem man von dem Spruche erweisen kann, er sei nicht der Spruch eines ökumenischen Concils; es bleibt doch die nicht wegzuleugnende und der sonstigen kirchlichen Bezeugung der Unfehlbarkeit des Papstes sehr entgegengesetzte Thatsache, daß nicht weniger als 174 griechische Bischöfe des VI. Concils erklärt haben, Papst Honorius habe die gottlosen Dogmen des Sergius bestätigt (κυρώσαντα), folge in allem der Ansicht desselben, seine Briefe seien den apostolischen Dogmen fremd, und durch Sergius, Honorius, Cyrus u. s. w. habe der Teufel die häretische Lehre ausgestreut, weßhalb sie Sergius als Häretiker, Honorius als Häretiker, Cyrus u. s. w. als Häretiker anathematisiren und ihre Schriften verbrennen (s. Mansi 11, 5535; 621; vgl. 636, 665, 684, 700, 710).

Die beste Antwort auf den hieraus gegen die sonstige Tradition zu entnehmenden Einwand ist diejenige von Palmieri (p. 659): Si patres orientales putaverunt, damnari posse ut haereticum Romanum pontificem, non est consequens, id esse tenendum. Diese Concilsbischöfe haben keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit, und es stellt sich bei näherer Betrachtung der Sache ihr subjectives Urtheil als durchaus beeinflußt von der damaligen Mißgunst der Orientalen gegen Altrom heraus. Diese Stimmung und die übermäßige Abhängigkeit vom byzantinischen Hof hat den orientalischen Episcopat zu manchen nicht unähnlichen Schritten verleitet. Nur wenige Jahre später (692 auf dem sog. trullanischen Concil zu Ct.) haben bekanntlich 211 griechische Bischöfe, und darunter 43 von den Theilnehmern der VI. Synode, jene gegen Rom so gehässigen Disciplinardecrete aufgestellt, wider welche der Heilige Stuhl Protest erhob; dieses Trullanum nannte sich ökumenisch. Im Jahre 754 haben abermals in Ct. sogar 338 griechische Bischöfe die Verehrung der Bilder verurtheilt; auch dieses Pseudoconcil machte auf den Titel ökumenisch Anspruch. Fand doch auch Photius im J. 867 eine Synode von Ct., wenn auch eine kleinere, bereit, mit ihm über Papst Nikolaus I. das Verdammungsurtheil und die Absetzung in „ökumenischer Sentenz" auszusprechen.

Recensionen.

Papst Gregor IX. von Dr. Joseph Felten. Freiburg, Herder 1886. XII, 409 S. 8°.

Das vorliegende Buch bereichert die ausgedehnte Literatur über das dreizehnte Jahrhundert um eine ansehnliche Leistung. So bevorzugte Naturen, so schroffe Contraste, zusammengedrängt auf eine verhältnißmäßig kurze Zeitspanne, berechtigen das Interesse, welches der Historiker für diese Periode besitzt. Eben diese Gegensätze, welche sie aufweist, sind aber auch charakteristisch geworden für den Standpunkt der Geschichtschreiber. Ganz abgesehen von dem Fanatismus Schirrmacher's stehen sich als hervorragende Verfechter abweichender Ansichten bekanntlich Böhmer und Julius Ficker gegenüber, und zwar, wie der letztere bemerkt, weniger bei der Beurtheilung Friedrich's selbst, als der seiner Gegner, also in erster Reihe der damaligen Päpste (Reg. imp. XXII). Wie so? Ficker faßt, um einen „allgemeingültigen Maßstab" zu gewinnen, nicht „Recht und Unrecht an und für sich", sondern „nur die relative Berechtigung in's Auge (ebd. XXIII). Mit andern Worten: trotz der durch „unverdächtige und zahlreiche Zeugnisse genügend verbürgten Ungebundenheit seiner (Friedrich's II.) Sitten, seines Unglaubens und Aberglaubens, der Undankbarkeit und Untreue in persönlichen Verhältnissen, der Neigung zu Trug, Tücken und Grausamkeit" (ebd. XIII) scheint die „ausschlaggebende Frage" die zu sein, „wer der Angreifer war, wer den andern aus der ihm nach damaliger Anschauung und anerkanntem Rechte zukommenden Stellung zu verdrängen suchte, wer es verschuldete, daß es

nicht wieder zum Frieden kam" (ebd. XXIII). Nach Ficker ist ferner „das durchaus entscheidende in dieser Richtung die zweite Excommunication des Kaisers" (1239). Bei der ersten war „das formelle Recht zweifellos auf Seiten des Papstes". „Was die lange Nichterfüllung des Kreuzzugsgelübdes durch den Kaiser entschuldigen, was gegen den Gebrauch, den der Papst von seinem Recht machte, eingewandt werden kann, ist anderweitig genugsam erörtert. Und der spätere lange Kampf hat sich ja überhaupt nicht schon hier angeschlossen" (ebd. XXV).

Die Behandlung der Dinge, von denen hier die Rede ist, umfaßt einen beträchtlichen Theil des vorliegenden Werkes, welches, so weit das gedruckte Material reicht, eine vollständige Geschichte Papst Gregor's IX. liefern will. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, in welchem Verhältniß zu den Fragen und Aufstellungen des genannten Gelehrten die sehr sachliche Arbeit Felten's steht.

Das Buch zählt sechs und zwanzig Capitel in fünf Abschnitten. Der erste ist dem Vorleben des Papstes gewidmet, während die drei folgenden nach den Beziehungen Gregor's zu Kaiser Friedrich II. abgegrenzt sind. Der Frieden von Ceperano (1230), der Beginn des Krieges Friedrich's II. gegen die Lombarden (1236) und die zweite Excommunication (1239) sind als markante Episoden gewählt. Der fünfte Abschnitt setzt die Geschichte des Papstes bis zu seinem Tode (1241) fort. Die Darstellung des Pontificates selbst beansprucht 330 Seiten. Fast genau zwei Drittheile davon beschäftigen sich mit dem Verhältnisse, in welchem die beiden höchsten Gewalten zu einander standen. Ein kurzer Anhang und ein ausführliches Register sind erwünschte Beigaben.

Die Besprechung der Zeit, welche der Thronbesteigung Gregor's vorausging, bietet dem Verfasser Gelegenheit, im Umriß die Lage von Kirche und Staat zu zeichnen, wie sie Gregor IX. beide vorfand, da er auf den Stuhl Petri erhoben wurde, aber auch Gelegenheit, den längst vorbereiteten Ausbruch des Weltkampfes einzuleiten.

Gregor IX., ursprünglich Hugolin oder Hugo, wurde in der treuen Papststadt Anagni geboren. Wie sein Vorgänger Innocenz III. und sein Nachfolger Alexander IV. gehörte er dem Grafengeschlechte der Segni an. Von den gegen die herrschende Ansicht über Gregor's Geburtsjahr vorgebrachten Gründen verdient die in der Note erwähnte Weitherzigkeit des Mönches von St. Alban jedenfalls Beachtung. Schwerlich kann ein centenarius des Matthäus Parisius thatsächlich als hundert-

jährig gelten, wenn dieser Autor bereits einen notorischen Siebziger unter diese Rubrik rechnet.

Hugolin, der in Bologna und Paris seine Studien gemacht, wird von Innocenz III. zum päpstlichen Caplan und noch 1198 zum Cardinaldiakon ernannt. Der Kirchenfürst bewies wiederholt auf schwierigen Missionen seine hohe Befähigung, seinen unerschrockenen Muth. In den Jahren 1207 und 1209 erscheint er als päpstlicher Gesandter in Deutschland, 1217 bekleidet er das Amt eines Kreuzpredigers und Legaten des hl. Stuhles in der Lombardei und in Tuscien. Mit rastloser Thätigkeit verbindet er einen tief ascetischen Sinn. Zu den beiden großen Ordensstiftern des dreizehnten Jahrhunderts, namentlich zu dem seraphischen Heiligen und seinem Institute fühlt er sich mächtig hingezogen.

Am 18. März 1227 schied Honorius III. aus dem Leben. Tags darauf ist Gregor IX. sein Nachfolger. Kaiser Friedrich II., welcher die Langmuth und Güte des soeben verstorbenen Papstes schmählich gemißbraucht, hatte den Zug in's heilige Land achtmal (nach Böhmer neunmal) versprochen, aber nie sein Versprechen gehalten. Jetzt trifft den Säumigen, der sich überdies in dem sicilischen Königreiche, das er vom Papste zu Lehen trug, die empörendsten Vergewaltigungen hatte zu Schulden kommen lassen, der längst verdiente Bann. Friedrich selbst erkennt unumwunden die Gerechtigkeit der Strafe an.

Seine Expedition vom Jahre 1228 ist mehr ein Abenteuer, denn eine Kreuzfahrt, sein Vertrag mit dem Sultan des christlichen Kaisers unwürdig. Während dieser im Orient mit den Moslims und ihrer Religion in der verdächtigsten Weise liebäugelt, fällt sein Statthalter Raynald von Spoleto in das päpstliche Gebiet ein. Er wird zurückgeschlagen. Zwar gelingt es dem Kaiser, welcher bereits Mitte 1230 in Apulien gelandet war, die Scharte auszuwetzen. Doch dünkt ihm ein Ausgleich des Mißverhältnisses mit Rom das gerathenste. Im Frieden von Ceperano, am 28. August 1230, betheuert der Kaiser unter einem Schwur, der Kirche Genugthuung zu leisten, vor allem die kirchliche Freiheit im Königreich Sicilien zu sichern.

Zur selben Zeit, wo Gregor IX. mit Erfolg bemüht war, die Willkür eines Fürsten, welcher dem apostolischen Stuhle den tiefsten Dank schuldete, einzuschränken, entfaltete er auch anderwärts eine äußerst segensreiche Thätigkeit. Alles zieht der Papst in den Kreis seiner liebevollen Sorge. Die durch die Albigenserkriege verursachten religiösen Bedürfnisse Frankreichs, die Interessen der Pariser Universität, der er nicht die Scholastik, sondern die Irrthümer des Averroes verbietet, die terri-

torialen Rechtsansprüche Englands gegenüber dem continentalen Nachbarstaate, der traurige Zustand eines Theiles des deutschen Klerus, die Streitigkeiten zwischen Lateinern und Griechen auf dem fernen Cypern, besonders das Missionswerk im Osten und Nordosten Deutschlands, sowie die von Minoriten und Dominicanern mit Eifer betriebene Kreuzpredigt beschäftigen das Oberhaupt der Christenheit nicht minder lebhaft, als die Verhältnisse, welche den Papst in unmittelbarer Nähe umgeben.

Das ist der Inhalt des ersten und zweiten Abschnittes vorliegender Biographie. In dem dritten folgt die Behandlung der Jahre 1230—1236.

Zu Ceperano war nur ein Scheinfrieden geschlossen worden. Denn der Kaiser hielt seine Zusagen nicht und wollte von einer Rückerstattung mehrerer Gebiete, welche der apostolische Stuhl mit Berufung auf sein gutes Recht forderte, nichts wissen. Ihm war auch praktisch der Grundsatz einer nichtswürdigen Politik geläufig, daß man in der Noth Verpflichtungen eingehen dürfe, um sie, wenn man seinen Zweck erreicht, wieder abzuschütteln. Templer und Johanniter, deren Schutz im besondern durch das Friedensinstrument vorgesehen war, wurden in Sicilien hart mitgenommen, das Königreich selbst trotz wiederholter Einsprache des Papstes durch die autokratische Schöpfung der „heiligen" Constitutionen von Melfi (1231) im schlimmsten Sinne des alten Cäsarenthums gemißhandelt. „Quelle der Gerechtigkeit" ist der König, er, der „Herr über die Personen" seiner Unterthanen — eine für den freien Mann des Mittelalters empörende Theorie. „Ueber die königlichen Urtheilssprüche, Handlungen, Gesetze und Rathschläge, oder über die Würdigkeit eines vom Könige erwählten oder ernannten zu urtheilen, ist Sacrileg." Dieses Zwangssystem, dazu die rücksichtslose Ausbeutung des Landes durch eine Reihe von Regierungsmonopolen, durch drückende Steuern und durch die Ungerechtigkeiten, deren sich gewisse Beamte in großem Maßstabe schuldig machten, vernichteten das politische und wirthschaftliche Leben im sicilischen Reiche, selbstredend ein Schreckbild für die Lombarden, die aus Furcht vor ähnlicher Völkerbeglückung allen Vorspiegelungen des Kaisers mit größtem Mißtrauen begegneten. Gregor bemühte sich, ein gutes Einvernehmen zwischen den oberitalischen Städten und Friedrich herbeizuführen, der jetzt alle Veranlassung hatte, den Absichten des Papstes zu entsprechen. Denn in Deutschland verfolgte König Heinrich für seine eigenen Zwecke die gleichen Grundsätze, wie in Italien der Vater. Verfasser hebt treffend hervor, daß Gregor IX. voll und ganz die Sache Friedrich's vertrat gegen

dessen unbotmäßigen Sohn. Heinrich wurde im Jahre 1235 festgesetzt und starb sieben Jahre später als Gefangener.

Auch in dieser Periode entwickelt Gregor eine allseitige, fruchtbare Wirksamkeit. Er ist bestrebt, die, wenn auch noch so geringen Erfolge zu sichern, welche die Christen im heiligen Lande errungen hatten, er erfaßt mit klarem Blicke die hohe Wichtigkeit des lateinischen Kaiserthums und begleitet mit thätiger Hilfe dessen wechselnde Geschicke. Allen Ernstes tritt er gegen Frankreich's Große, beziehungsweise gegen Ludwig IX. selber auf und verlangt die Abschaffung der die kirchliche Freiheit gefährdenden Gesetze. Er arbeitet für den Frieden zwischen England und Frankreich. Auf der pyrenäischen Halbinsel finden seine Mahnworte für den Schutz des christlichen Namens williges Gehör bei dem hl. Könige Ferdinand III., dem heldenmüthigen Bezwinger der Mauren, während durch den schwächlichen Wankelmuth des ungarischen Königs Andreas II. die Theilnahme und der rege Eifer selbst Gregor's IX. illusorisch werden.

Von bleibender und durchaus grundlegender Bedeutung wurde die Gesetzgebung des großen Papstes, eine kritische Zusammenstellung der früheren Constitutionen und Decretalbriefe, denen er seine eigenen beifügte. Die Sammlung wurde veröffentlicht am 5. September 1234. Dieser Codex trat nach Gregor's IX. Verfügung an die Stelle der alten Gesetzbücher. Der Papst that für das kanonische Recht, was Justinian auf dem Gebiete des weltlichen geleistet hatte. Sein Tribonian wurde der hl. Raymund von Pennaforte.

Nicht verursacht, wohl aber, wie es scheint, zunächst veranlaßt, war die That Gregor's durch die kaiserlichen Constitutionen von Melfi, denen sie ein heilsames Gegengewicht bieten sollte. Friedrich mochte das fühlen. Aber er brauchte den Papst zu dringend, als daß er offen widersprochen hätte. Vielmehr suchte er ihn durch Ueberredungskünste zu gewinnen für seine Pläne zur Ausrottung politischer Gegner, die er, um Gregor zu interessiren, als Ketzer hinzustellen für gut fand. So weit thatsächliche Häresie in Betracht kam, lag deren Bekämpfung niemand mehr am Herzen, als dem berufenen Hüter des wahren Glaubens. Inquisitionstribunale erstanden und wurden bald mit Vorzug der Leitung des Dominicanerordens unterstellt; so in Spanien gegen die Mauren, in Frankreich gegen die Albigenser, in Deutschland gegen die Secten am Rhein. Auch andere religiöse Körperschaften treten durch Gregor IX. stark in den Vordergrund. In ihnen sieht er die Keime für ein echt christliches Leben in den weitesten Kreisen. Daher die mannig-

fachen Privilegien, namentlich für jene, welche sich der Seelsorge, in erster Linie der Heidenmission geweiht haben.

Von größerem Belang sind in der Geschichte Gregor's IX. gegenüber dem unverbesserlichen Friedrich die Jahre 1236—1239, in denen sich die zweite Excommunication des Kaisers unmittelbar vorbereitet. Verfasser folgt in seinem vierten Abschnitte der Entwickelung des sich anbahnenden Zerwürfnisses Schritt für Schritt, schenkt der Lombardenfrage seine volle Aufmerksamkeit, sieht sich aber auch hier bei ruhiger Abwägung der Thatsachen zur Parteinahme für die Sache Gregor's bestimmt.

Friedrich's unverhohlene Absicht ist es, wie Jerusalem und Sicilien, so auch die Lombardei in den Ring seiner Willkürherrschaft zu ziehen, ein offenbarer Angriff auf die Existenz der päpstlichen Herrschaft in Mittelitalien, die dem Koloß einer nach wohl bekannten Maximen im Norden und im Süden straff und einheitlich organisirten Kaisermacht früher oder später erliegen muß. Unmöglich durfte der Papst dem Ansinnen des Staufers entsprechen, die diesem mißliebigen Lombarden nur deshalb zu bannen, weil sie dessen politische Feinde waren. Es wäre nicht blos unklug, sondern auch unmoralisch gewesen, hätte das Oberhaupt der Kirche sie der Laune des Zwingherrn geopfert. Die Forderung des Kaisers ist übrigens nichts weiter, als eine Wiederholung jener, die er bei der Unterjochung Siciliens gestellt, daß nämlich Reichsrebellen als Ketzer verbrannt werden sollten.

So bedeutsam auch die Lombardenfrage wurde, wäre es doch dem Thatbestande zuwiderlaufend, wollte man ihr eine ausschließliche Wichtigkeit beimessen. Die auf kirchlichem Gebiete fortgesetzten despotischen Maßregeln Friedrich's II. in Sicilien, die Bedrohung des Papstes in Rom selbst mußte auch ohne die Lombardenfrage zum Bruche führen. Friedrich, der „göttliche Sproß des kaiserlichen Blutes", der Sohn einer „göttlichen" Mutter, der seinen Geburtsort Jesi in der Mark Ancona mit Bethlehem nnd sich selber mit dem Heilande vergleicht, ein Mensch, der sich von seinen Anbetern mit dem Titel eines zweiten Sanctus sanctorum begrüßen läßt, kann seine tyrannischen Gelüste zum mindesten nur für göttliche Eingebungen halten, kann in Gregor nur ein unberechtigtes Hemmniß erblicken.

Die Versuche des Papstes, eine gütliche Beilegung des Streites zwischen Kaiser und Lombarden herbeizuführen, scheitern. Die auf's äußerste gespannten Forderungen des Siegers bei Cortenuova vereiteln den Triumph über die verhaßten ober-

italischen Bündler. Der Kaiser geht in seinen Ansprüchen weiter. Auch Sardinien, auf welches die Kirche ein gegründetes Recht besaß, soll durch eine Heirath des Bastards Enzio der Kaiserherrschaft zufallen.

Die immer rücksichtslosere Politik Friedrich's, nicht die Lombardenfrage, wie Ficker einseitig zu betonen beliebt, hat die zweite Excommunication vom 20. März 1239 verschuldet. Verfasser bespricht sämmtliche siebenzehn Anklagepunkte, welche Papst Gregor gegen den Gebannten erhebt und führt die äußerst matten Entschuldigungen des Betroffenen auf ihren wahren Werth zurück.

Ueberdies, fragen wir, welchen inneren Gehalt dürfen zum vorhinein die Declamationen eines gedemüthigten Fürsten beanspruchen, dessen fähigste Apologeten ein nur zu starkes Maß von Charakterlosigkeit dem Gegenstand ihrer Verehrung nicht absprechen können?

Wo bleibt aber die historisch verbürgte und bereitwilligst zugegebene Ungebundenheit des Mannes, seine Undankbarkeit und Untreue, seine Neigung zu Trug, Tücken und Grausamkeit, wenn sie dort nicht zu finden ist, wo sie am klarsten zu Tage liegt?

Verfasser geht seinem Plane entsprechend am Schlusse des Abschnittes auf die Darlegung jener Unternehmungen über, welche neben den Beziehungen zu Friedrich den überaus regen Geist Gregor's während der Jahre 1236—1239 beschäftigten. Es sind im allgemeinen dieselben, wie sie früher bereits gezeichnet wurden. Da aber hier die Geschichte der Missionsthätigkeit des Papstes bis zum Tode desselben fortgeführt wird, so bleibt dem letzten Abschnitte nur noch die Schlußkatastrophe des Riesenkampfes zwischen den beiden höchsten Gewalten.

Friedrich hatte sich durch ein Rundschreiben der Welt gegenüber zu rechtfertigen gesucht. Da erhebt Gregor von neuem seine Stimme; von neuem bemüht sich der erbitterte Kaiser, seine eigene Unschuld und die Ruchlosigkeit seines Gegners auf's nachdrücklichste zu versichern. Der Ton dieser beiderseitigen Kundgebungen ist scharf und weckt in Folge mehrfacher Entlehnungen aus der Apokalypse den Eindruck hochgradiger Erregung. Schon schreitet Friedrich zur That und rückt gegen Rom. Nur eine plötzliche Sinnesänderung der gegen den Papst wieder einmal rebellischen Römer verhütet das ärgste. Friedensverhandlungen werden angeknüpft. Der Kaiser muß die Versöhnlichkeit Gregor's eingestehen. Aber sein Entschluß steht fest, den Kampf mit dem Schwerte auszutragen. Der „Prälaten-

fang" (1241), nach Friedrich's salbungsvoller Auslegung ein Gottesgericht, macht das nach Rom berufene Concil unmöglich.

Inzwischen stürmen die wilden Horden der Tataren gegen die Christenheit; der Kaiser richtet den vermeintlichen Todesstoß gegen den Mittelpunkt der Kirche und, nie verlegen in Worten, verheißt er die Bekämpfung jener Feinde vom Osten, wenn er bei dem Papste in Rom „väterliche Aufnahme und apostolischen Segen" gefunden.

Schon verwüstet der Heuchler die nächste Umgebung der heiligen Stadt. Aber Gregor, der in diesem Falle ein Nachgeben für feige Schwäche hält, besteht auf seinem Rechte und weicht kein Haar breit. Der ehrwürdige Greis, von Todesgefahren umringt, fordert von dem Wuthschnaubenden, der nichts sehnlicher als den Untergang des Pontifex verlangte, mit wahrhaft heroischer Standhaftigkeit volle Genugthuung für die der Kirche zugefügte Schmach. Doch all' der Jammer, den er ansehen mußte, aber nicht verhindern konnte, brach ihm das Heldenherz. Gregor IX. starb unbesiegt am 22. August 1241.

Sein gewaltiger Nachfolger Innocenz IV. nahm den Kampf von neuem auf und setzte auf dem Concil von Lyon 1245 den Kaiser ab. Bald sah sich Friedrich in Italien wie in Deutschland auf allen Punkten seiner Schlachtlinie besiegt. Mit ihm schied fünf Jahre später einer der wüthendsten Kirchenstürmer aus der Welt. Sein Fall war auch der Fall des mächtigen Hauses der Staufer.

Diese gedrängte Inhaltsangabe mag einen Beweis liefern für die reiche Fülle des geschichtlichen Stoffes, den Felten zu einer Monographie Papst Gregor's IX. zu verarbeiten sich die Aufgabe gestellt hat. Sicher hat der Verfasser mit seiner Arbeit einen Beleg geboten für das im Eingang erwähnte Wort von de Maistre: On ne doit aux papes que la vérité et ils n'ont besoin que de la vérité. Auf Grund dieser Wahrheit hält sich die Darstellung fern von allgemeinen Betrachtungen und gewinnt dadurch allerdings an historischer Treue. Verfasser hat zudem, ohne neues zu bringen, das einschlägige gedruckte Material mit großer Sorgfalt zusammengetragen. Daß die Analecta Franciscana (t. I. 1885) unbenutzt blieben, findet jedenfalls dieselbe begründete Entschuldigung, wie die Nichtverwerthung der in dem nämlichen Jahre erschienenen Acta imp. II von Winkelmann. Die fortlaufenden Noten gestatten einen Einblick in die ausgedehnten Studien, welche Felten seinem Werke vorangehen ließ, und denen selbst die geringfügigsten Nebenumstände nicht verborgen blieben. Das ganze ist getragen von

der historisch einzig berechtigten Auffassung jener Periode, welche zu den denkwürdigsten im ganzen Mittelalter gehört. Mit dem Gesagten ist der unleugbare Werth der Arbeit, aber auch ihre Schwäche angedeutet. Das Buch, welches fast auf jeder Seite einen heroischen Grad von Verzichtleistung auf jeden sprachlichen Schmuck bekundet, trägt vielfach mehr den Charakter einer Materialiensammlung als einer Darstellung. In erhöhtem Maße gilt dies von jenen Partien, die der ausführlicheren Besprechung des Verhältnisses zwischen Papst und Kaiser am Schlusse des zweiten, dritten und vierten Abschnittes beigegeben sind und nicht genügend verarbeitet erscheinen. So dürfte unter anderm durch das in seiner Art recht gelungene vierzehnte Capitel — es ist im ganzen Buche das kürzeste und umfaßt netto sieben Seiten — die gesetzgeberische Thätigkeit Gregor's IX. und ihr eminenter Einfluß auf das Kirchenrecht nicht gebührend gewürdigt sein. Um es mit einem Worte zu sagen: eine in jeder Hinsicht befriedigende Verwerthung des aufgehäuften Stoffes würde, ohne die Gefahr lästiger Breite fürchten zu dürfen, einen beträchtlich großen Umfang gewinnen.

Die Sprache ist meist knapp und bündig; sicher ein Vorzug. Indeß läßt der Ausdruck, überhaupt das stilistische Moment, nicht selten die letzte Feile vermissen.

Hierher gehören die verwickelte und ziemlich unklare Periode S. 10 Z. 11 ff.: „Das ergibt sich z. B. daraus...", der Satz S. 174, vorletzte Zeile des Textes: „Die Durchführung derselben..." (nach dem Wortlaut der letzten Stelle entsteht ein offenbar unrichtiger Sinn), die rasche Wiederholung eines „sogar" S. 14 Z. 2 und 4, eines „auch" S. 19 Z. 1, eines „aber" S. 134 Z. 16 und 17, eines „größer" S. 229 im Text Z. 4 v. u., das doch wohl etwas alterthümliche „dorten" S. 29 Z. 15, die als entschiedene Härte durchaus nicht zu empfehlende unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Präpositionen, wie: „mit zum" S. 37 Z. 17 v. u., „in aus" S. 42 Z. 18, „über wegen" S. 139 Anm. 2 Z. 2, „für vom" S. 144 Z. 12, ähnlich S. 293 Z. 15, „gegen im" S. 216 Anm. 5 Z. 5, während S. 199 Z. 8 nach „sowohl wie" die Wiederholung eines „von" und Z. 20 nach „sowie" ein zweites „an" sehr erwünscht wären. Weitere ungelenke Wendungen finden sich S. 209 drittletzte Z. des Textes: „unter dem Einflusse der Entdeckung der Patarenen" S. 221 Anm. 4, S. 236 Z. 8 ff., eine im Deutschen unerhörte Satzfügung, S. 239 Z. 9: „er starb ... an ihm von seinem eigenen Sohne gereichten Gift", ähnlich S. 278 Z. 6, ferner S. 244 Z. 15: „daß der Papst dazu" d. h. zur Nachsicht „nicht mehr im Stande sei", S. 247 drittletzte Z. des Textes, ferner S. 252 Z. 8 des Textes v. u., zwei sehr schadhafte Satzgebilde, S. 288 vorletzte und letzte Z. des Textes, S. 363 drittletzte Z. im Text, endlich die wenig gewählte Phrase: „Es wundert Einen nur..."

Die ständige Wiederkehr von „dieß" anstatt „dies" ist lästig, aber nicht durch den Verfasser verschuldet, da sämmtliche Drucke der gleichen Provenienz die nämliche Sonderbarkeit aufweisen.

Druckfehler sind S. 60 Z. 5: „10. März" statt 10. Februar, S. 52 letzte Z. des Textes: „1219" statt 1227, S. 183 drittletzte Z. des Textes: „Es" statt Er.

Auch einige Bemerkungen mehr sachlicher Art mögen Platz finden. S. 26 Anm. 2 wird die Echtheit gewisser päpstlicher Bullen ohne weiteres vorausgesetzt, welche nach dem jetzigen Stand der Kritik als Fälschungen gelten müssen. Vgl. Dümmler, Piligrim von Passau und das Erzbisthum Lorch, Leipzig 1854. Eine von Dümmler's Deutung abweichende Hypothese über die Entstehung der Actenstücke s. bei Dungel (Blumberger), Die Lorcher Fälschungen, im Archiv für öst. Gesch. XLVI. Ebenso sind die Malespini als Fälschung entlarvt. Verfasser citirt S. 349 Am. 2 den Ricordano, allerdings mit dem Beisatz: „aus Giov. Villani". Wozu das? Die angebliche Leistung der beiden erstgenannten Florentiner ist eben nichts weiter, als ein sehr später Auszug aus Villani mit besonderer Hervorhebung einzelner Familien, also werthlos. Vgl. hierüber Wattenbach und Lorenz in ihren „Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter".

S. 351 heißt es: „Am 7. Mai 1238 kam zu Passau eine Einigung der Herzoge von Oesterreich und des Königs von Böhmen zu Stande." Es dürfte sich hier ein Druckfehler eingeschlichen haben. Vom österreichischen Hofe war, wie Verfasser in der von ihm selbst benützten Quelle finden kann, nur Friedrich der Streitbare am Vertrage betheiligt; es ist auch füglich schon deshalb an „österreichische Herzoge" nicht zu denken, weil der genannte als letzter männlicher Sproß der Babenberger einzig noch übrig war.

Mit Ficker und anderen macht Verfasser zu wiederholten Malen (S. 344. 346. 369) Kaiser Friedrich II. den Vorwurf der Inconsequenz, daß er die von Gregor IX. berufene Kirchenversammlung um jeden Preis zu hintertreiben suchte. Dieser Tadel ist unbegründet. Hatte auch Friedrich früher ein „allgemeines Concil" gefordert, so war die von ihm gewünschte Synode von „Prälaten und andern Christgläubigen" (s. Winkelmann, Acta imp. II, p. 34) zu wunderlich, um als juridische Vertretung der Kirche gelten zu können. Ohne rechtmäßigen Papst, den der Rebell ausgeschlossen wissen wollte, mag es ein Rumpfparlament geben, aber nie ein „concilium generale". Die spätere Weigerung setzt also den Kaiser keineswegs in Wider-

spruch mit sich selbst, da er nicht das verabscheute, was er ehedem gewollt hatte.

In desto schrofferem Gegensatze stehen zwei andere Erklärungen, welche der Doppelzüngige im selben Jahre 1240 abgab. Am 16. März schreibt er: Generale petentes concilium convocari, in quo judicis corrupti (des Papstes) nequitiam ac imperii nostri justitiam et innocentiam nostram argumentis arguere luce clarioribus spondebamus und am folgenden 13. September theilt Friedrich dem Könige von England mit, daß er während seines Streites mit Gregor kein Concil gestatten wolle, da es unpassend sein würde, weltliche Angelegenheiten einem geistlichen Gerichte zu unterbreiten.

Daß ein Mensch, dem Gewaltthätigkeit und Verstellung zur zweiten Natur geworden sind, der praktischen Uebung der Religion sehr fern steht, ist eine ausgemachte Sache; und daß Friedrich II. manches böse Wort, das ihm in den Mund gelegt wird, gesagt haben kann, geben wir dem Verfasser gern zu. Daß indeß der gottlose Fürst thatsächlich Moses, Christus und Muhammed als Betrüger auf eine Stufe gestellt hat, dafür bietet der Schlußsatz des Textes auf S. 325 weder vom logischen noch vom historischen Standpunkte eine sichere Bürgschaft. Die Stelle lautet: „Sei dem aber, wie immer, das Wort ist sicher von ihm gesprochen worden, denn (!) es ist wirklich der Ausdruck seiner Gesinnung, wie sie uns die Geschichte, die Zeugin der Wahrheit, überliefert hat." Wir sind der Ansicht, daß Thatsachen ganz anders bewiesen werden müssen und daß mit diesem kurzen Sätzchen des Verfassers nur dem Subjectivismus in der Geschichte Vorschub geleistet wird.

Wenn schließlich Felten Winkelmann's „Werke und Aufsätze" zur Geschichte Friedrich's II. „sorgfältig und gründlich" nennt (S. III), so darf die Wahl dieser Epitheta für die fleißigen Actensammlungen des in dieser Beziehung verdienten Historikers nur als glücklich bezeichnet werden. Gemeint ist offenbar aber auch die noch unvollständige Geschichte des Kaisers. Rücksichtlich dieser findet Felten selbst oft genug Gelegenheit, Ausstellungen zu machen, welche einen Zweifel an der ausnahmslos behaupteten Gründlichkeit und Sorgfalt wohl berechtigen. Wie kann man überhaupt ohne jegliche Unterscheidung von „Gründlichkeit" eines Geschichtschreibers reden, dessen Grundanschauung wesentlich unhistorisch ist? Es steht eben auch Winkelmann noch stark unter dem Banne, der einem Schirrmacher jeden historischen Sinn und jedes historische Gewissen in Beurtheilung kirchlich-politischer Fragen geraubt hat.

Wo bleibt aber die letzte Spur von „Sorgfalt und Gründlichkeit", wenn wir Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrich II. 1212—1235 S. 317 die nebenbei hochkomischen Worte lesen: „Kurz zuvor am 9. Juli" 1229 „hatte Gregor den Franz von Assisi heilig gesprochen und am 4. October ihn präconisirt."

Franz von Assisi wurde heilig gesprochen am 16. Juli 1228, also beiläufig ein Jahr früher, als W. es verlangt.

Richtig ist der Ansatz bei Felten S. 116, während sich S. 308 merkwürdiger Weise das Jahr 1232 findet. Vgl. Acta SS. Oct. 3—5 p. 674 coll. p. 545. Raynald ad a. 1229 n. LX. weiß allerdings auch, daß nach Richard von St. Germano Franz von Assisi im Juni ebendieses Jahres unter die Zahl der Heiligen aufgenommen wurde, erklärt dies aber durch eine bloße Empfehlung seiner Verehrung, da nach demselben Chronisten die eigentliche Canonisation ein Jahr zuvor stattfand. Die von Winkelmann berichtete „Präconisation" eines canonisierten Heiligen gibt einen ergötzlichen Widersinn. Im Rahmen von anderthalb Zeilen sind gröbere Verstöße nicht leicht möglich, als sie hier dem „gründlichen und sorgfältigen" Winkelmann untergelaufen sind, Prädicate, welche trotz der ausgesprochenen Bedenken zweifelsohne in weit höherem Maße dem Buche Felten's zukommen.

E. Richard S. J.

Das Problem des Uebels und die Theodicee. Von Dr. Engelbert Lorenz Fischer. Mainz, Kirchheim 1883. XII, 221 S. 8°.

Das vorliegende Buch „soll eine vom philosophisch-theologischen Standpunkte aus unternommene, möglichst vollständige Monographie", ein Beitrag zur Aufhellung des „Urproblems" sein (S. VI.). Eine die ganze Menschheit tiefergreifende Frage war und ist noch immer: Warum das viele Uebel in der Welt? War diese Frage hochwichtig zu allen Zeiten, so ist sie es in unseren Tagen um so mehr geworden durch die falschen Consequenzen, welche der Pessimismus aus übertriebenen Schilderungen der Uebel gezogen hat. Dr. Fischer, der diesen neu aufgeputzten Irrthum gründlich studiert und bereits früher dessen „empirische Basis" als unhaltbar nachgewiesen[1]), hat sich nun auch der dankenswerthen Arbeit unterzogen, die metaphysischen Folgerungen des Pessimismus näher zu beleuchten.

[1]) Frankfurter Brosch. 1880, Heft 2.

Freilich, nachdem die empirischen Prämissen als falsch erwiesen waren, bedurfte es keines weitern Beleges dafür, daß die aus ihnen gezogenen Folgerungen unwahr seien. Daher hat das vorliegende Buch zwar eine polemische Spitze gegen den Pessimismus und ist eine nochmalige Widerlegung desselben; zugleich aber, ja in erster Linie, macht es den Anspruch, in positiver Weise alle mit dem „Uebel" enger zusammenhangenden Fragen systematisch zu behandeln und auf Grund sicherer theologischer und philosophischer Principien eine allseitig befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, in welcher schließlich das ganze „Problem des Uebels" gipfelt: Wie verhält sich Gott zu den in der Welt existierenden zahlreichen physischen und moralischen Uebeln? Hat Dr. Fischer das Problem gelöst?

Es kann unseres Erachtens keinem Zweifel unterliegen, daß die in dem Buche enthaltene Lösung für jedes vernünftige Denken vollständig zureichend ist und allen edlen Herzen durchaus sympathisch sein muß. Dieses Urtheil über den Gesammtwerth der Arbeit bleibt auch dann bestehen, wenn man in einigen untergeordneten Einzelheiten anderer Ansicht als der Verfasser sein sollte.

Die Aufgabe war allerdings keine leichte. Wer je in das vielverschlungene Gewebe von Fragen aller Art, die hier im „Problem des Uebels" sich treffen, einen Blick gethan, der gibt zu, daß es, um eine solche Arbeit wie die in Rede stehende zu unternehmen, neben intellectueller Begabung vor allem einer großen Ausdauer, eines eisernen Fleißes bedurfte. Nicht als hätte die christliche Wissenschaft bisher noch keine ausreichende Lösung des „Urproblems" gegeben: die Lösung ist vielmehr so alt als die göttliche Offenbarung, und wie in der hl. Schrift die maßgebenden Principien klar verzeichnet stehen, so haben auch die christlichen Lehrer der Vorzeit nicht unterlassen, dieselben von Zeit zu Zeit aufzuzeigen. Allein — und das scheint auch der Sinn der leicht mißverständlichen Einleitungsworte S. VI zu sein — es mußten die Schätze der Theologie mit den philosophischen und empirischen Ergebnissen mehr zusammengestellt, diese Wahrheiten mit den im Laufe der Geschichte aufgetretenen Irrthümern confrontiert, gewisse in anderen Sätzen eingeschlossene Lösungen im Einzelnen herausgehoben und besprochen und so der alte edle Schmuck in neuer Fassung und moderner Form zur leichteren Ansicht geboten werden. Das hat Dr. Fischer gethan. Die Bedeutung seines Buches besteht also in erster Linie in der geordneten Zusammenstellung des so reichlichen Vertheidigungsmaterials zu einem klaren Ge-

sammtbilde. Indes ist der Verfasser kein bloßer Sammler. Getreu dem goldenen Grundsatze, daß man das alte hochschätzen und verwerthen, dann aber auch „mit eigener Hand anpacken und durch eigenes Denken lösen" solle, hat er einerseits die diesbezüglichen Gedanken des hl. Augustinus und Thomas von Aquin nicht blos nachgesagt, sondern nachgedacht und zu siegreicher Widerlegung moderner Irrthümer verwandt, andererseits aber in völlig eigenem Schaffen und in selbstständiger Abwägung ihrer Principien verschiedene Einzellösungen weiter entwickelt.

Dementsprechend liegt dann auch dem Werke ein wohldurchdachter Plan zu Grunde. Sehr passend steht im Vordergrund ein Kapitel über den Zweck der Welt, worin der Verfasser, um keine Position uneingenommen im Rücken zu lassen, erst nachweist, daß die Welt einen solchen habe. Dadurch, daß er auch gegenüber den neueren Irrthümern eines Hermes u. a. als „primären Weltzweck" die Verherrlichung Gottes aus Vernunft und Offenbarung darthut, hat er für alle folgenden Erörterungen eine ganz unüberwindliche Stellung genommen. Denn das ist die große moderne Lüge, daß an Stelle Gottes der Mensch und sein Glück als Ziel und Zweck aller Dinge hingestellt werden; bei solcher Voraussetzung bleibt natürlich die Existenz des Uebels ein unlösbares Räthsel. Nachdem so der Zweck der Welt vom Verfasser richtig festgestellt ist, kann er ihm die vermeintlichen oder wirklichen Uebel gegenüberstellen. Ehe er dies thut, bespricht er in zwei ferneren Kapiteln Begriff und Ursprung des moralischen und physischen Uebels und erklärt endlich im letzten Kapitel das Verhalten Gottes zum Uebel. Siegreich bahnt er sich hier durch die Irrthümer eines Bayle u. a. den Weg zur richtigen Lösung und faßt in besonders meisterhafter Darstellung die Hauptpunkte im Betreff des moralischen Uebels zusammen in dem äußerst gehaltreichen Paragraphen: „Warum läßt Gott das Böse zu?" (S. 151.) Die Erklärung des physischen Uebels (von S. 155 an) macht nach solchen Vorarbeiten keine Schwierigkeit mehr.

Die Ausführung der einzelnen Theile ist bei aller Kürze dennoch recht gründlich, klar, schön fließend. Nirgends macht er Sprünge, läßt keinen irgend bedeutsamen Satz ohne Begründung und räumt oft wie im Vorbeigehen mit einigen kräftigen Zügen eine Menge Schutt und Geröll aus dem Wege, um auf dem so geebneten Boden seine eigene Ansicht aufzubauen. Er weicht den Schwierigkeiten nicht aus, verfolgt vielmehr seinen Gegenstand oft bis zu den letzten Verästelungen:

und wenn er auch anfangs, wie z. B. Bayle gegenüber, die letzte Lösung, auf die alles ankommt, nicht sofort gibt, schließlich kommt doch (S. 143) der entscheidende Grund, der auch die spitzesten Einwände des Gegners durchschneidet.

Dem Verfasser in besonderer Weise eigenthümlich sind die eingehenden psychologischen Betrachtungen, die er in dem Kapitel vom Ursprung des Uebels (S. 93 ff.) anstellt. Nachdem er nämlich in correcter Weise die echte Willensfreiheit (libertas indifferentiae, S. 100) definiert und den bösen Willen als nächste Ursache der Sünde bezeichnet hat, forscht er „nach den tieferen Wurzeln und Factoren", die zur Entstehung des Bösen beitragen. Auf die Frage: „Warum sündigt der Mensch?" antwortet man richtig: „Weil er sündigen will"; — aber warum will er denn lieber sündigen als wohlthun, da er doch von Natur aus nach dem Guten strebt? Die Antwort lautet abermals: „Weil er frei ist und so will und nicht anders." Aber warum kann er denn sündigen, und welcher Proceß geht gewöhnlich in seiner Natur vor sich, wenn er thatsächlich das Böse statt des Guten wählt? Der Weg zur Lösung dieses Räthsels wird bereits vom hl. Thomas nicht blos „gestreift", wie der Auctor (S. 93) sagt, sondern es sind von ihm alle maßgebenden Principien für „eine genaue psychologische Analyse" aufgestellt worden [1]). Diese Analyse hat nun Dr. Fischer des Genauern ausgeführt und namentlich aufmerksam gemacht auf den Kampf zwischen dem „besonderen Gefühle", das durch „die Vorstellung eines particulären Gutes" erwacht, und dem „geistigen Allgemeingefühl", welch letzteres „in dem unmittelbaren Bewußtsein des Verhältnisses des individuellen Seelenzustandes zu den ihm innewohnenden logischen und ethischen Gesetzen besteht" (S. 97). Der Wille ist den Einwirkungen beider ausgesetzt; er ist zwar frei, — ausdrücklich verwahrt sich der Verfasser gegen die victrix delectatio Janseniana — aber „wie die Erfahrung lehrt, folgt er sehr oft, vielleicht meistens, wenn auch nicht immer, dem stärkeren Motiv (S. 99)." Denn es ist „offenbar weit leichter für den Willen", einfachhin sich von dem stärkeren Motive tragen zu lassen, als mit Einsetzung der eigenen Kraft sich dagegen zu stemmen (S. 105). Daher das Axiom: „Wer sich in Gefahr begibt, kommt darin um", daher erkläre sich, unbeschadet der vollsten Freiheit auch des gefallenen Menschen, eine gewisse „Regelmäßigkeit der Verbrecher-Statistik" (S. 100). Diese Theorie wendet er auch auf den ersten Sündenfall an. Durch Unüberlegtheit, durch

[1]) Vgl. namentlich I. II. q. 9 a. 1. 2. 3; q. 10 a. 3.

Nachlässigkeit in der Meidung der Gefahr sei es geschehen, daß auch bei den Stammeltern „das sittliche Gefühl durchaus nicht den Grad von Intensität und Anziehungskraft besaß, wie jene Lust, welche in ihnen die verbotene Frucht erweckte" (S. 118); demnach hätte zum Siege über die Versuchung von Seiten des Willens eine besondere Widerstandskraft gehört, die Adam zwar besaß, aber nicht anwenden wollte. — Dieser Passus von der „Dynamik der psychischen Funktionen" eröffnet zweifelsohne überraschende Lichtblicke in die Entstehung des moralischen Uebels und zeigt uns den Verfasser als scharfen Beobachter der manchmal so verworrenen inneren Vorgänge. Die Analyse ist im allgemeinen richtig. Alle Einzelheiten derselben prüfend durchzugehen, würde zu weit führen, aber auf einige Punkte möchten wir doch aufmerksam machen.

Zunächst würde es zur Klarheit dieses Abschnittes viel beigetragen haben, wenn der Verfasser den so unbestimmten Begriff „Gefühl" gleich anfangs näher begrenzt und beschrieben hätte, etwa wie es später S. 95 Anm. geschah. Sodann ist der S. 99 ausgesprochene Satz, daß der Wille vielleicht meistens dem stärkeren Motive folge, zu beschränken auf Menschen, die noch nicht durch längere Tugendübung eine gewisse Charakterfestigkeit erlangt haben; denn bei diesen zeigt die Erfahrung, daß sie mitten unter Einflüssen aller Art sehr oft ihrem wenn auch noch so „kalten Pflichtgefühle" folgen. — Ungenau ist es, wenn S. 106 allgemein gesagt wird, daß ohne die Illusion des Intellectes der Wille nie zum Bösen geneigt würde; ungenau ist der Satz S. 130: „Indem natürlich der Wille durch den Intellect und das Gefühl sich täuschen läßt und etwas für ein größeres Gut hält als das ist u. s. w." Denn so lange es sich nur um endliche Güter handelt und der Mensch nicht das donum integritatis besitzt, kurz solange der Mensch, zumal im gefallenen Zustande, hienieden pilgert, werden auch bei den correctesten Verstandesurtheilen über den Werth der vorgestellten Güter dennoch allerlei unwillkürliche Anregungen des Willens zum Bösen hin erfolgen. So kann, um ein ganz anschauliches Beispiel zu gebrauchen, ein Trunkenbold aus Erfahrung sehr genau wissen, daß der Genuß dieser oder jener bestimmten Quantität geistigen Getränkes für ihn körperlich und geistig im Ganzen mehr schädlich (malum simpliciter), andererseits aber doch ein Vergnügen für sein sensitives Begehrungsvermögen (bonum secundum quid) sein werde. Diese letztere ganz richtige Erkenntniß des particulären Gutes reicht vollständig aus, um naturgemäß in seinem Willen eine Neigung zu dem für ihn Unerlaubten, einen Widerstreit mit dem sitt-

lichen Gefühle herbeizuführen. — Einer Beschränkung bedarf auch S. 107 der Satz: „Ferner kann auch der Mensch den Vorstellungslauf des Intellectes und damit seine Gefühle beherrschen". Eine theilweise Beherrschung, eine Zügelung ist gewiß möglich, gänzliche Herrschaft aber nicht. In seiner Allgemeinheit gefaßt, ist der genannte Satz gegen die Erfahrung und würde im ascetischen Leben zur Verzweiflung treiben. — S. 115. Man wird viel besser die „Gottgleichheit", welche die Schlange den Stammeltern vorspiegelte, nicht im ganzen Umfang des Wortes auffassen, sondern als einen höheren Grad von „Gottverähnlichung" oder Gottgleichheit z. B. in Bezug auf die Erkenntniß des Guten und Bösen[1]), weil ihrem erleuchteten Verstande die evidente Falschheit der ersteren Vorspiegelung keinen Augenblick entgehen konnte. — Da der hl. Paulus auch vom gefallenen Menschen sagt: „Condelector (συνήδομαι) enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem etc." (Röm. VII, 21), so muß das „sittliche Gefühl" wenigstens irgend welchen Grad von Freude oder „Lustgefühl" auch vor der Entscheidung für die gute That enthalten. Das läugnet denn auch der Verfasser nicht, da er S. 115 nur sagt, daß das sittliche Gefühl „vor der guten Handlung nicht von einem besonderen Lustgefühle begleitet ist." Dagegen ist in mehreren Sätzen die Abwesenheit dieser „geistigen Freude" so betont, daß die folgende Darstellung zu schiefer Auffassung Anlaß gibt, weil man gegenüber den emphatischen Behauptungen leicht das berichtigende Wörtlein „besonderen" übersieht.

In Bezug auf die übrigen Theile des Buches möchten wir noch einige Bemerkungen beifügen. Wenn S. 88 der Wille als die „nächste wirkende Ursache (causa efficiens) des Bösen" bezeichnet wird, erwartet man ihr entsprechend eine „entferntere wirkende Ursache" des Bösen. Diese kann und will aber der Verfasser nicht aufstellen, mithin ist der erstere Ausdruck entweder ungenau oder aber in einer anderen, von dem gewöhnlichen Gebrauche verschiedenen Bedeutung genommen. — Merkwürdiger Weise wird S. 194 Anm. 2 zum Belege dafür, daß nach der Ansicht des hl. Chrysostomus der größere Theil der Christus-Gläubigen das ewige Heil verliere, eine Stelle aus dessen homil. 40 ad popul. citiert. Dieselbe ist allerdings häufig zu diesem Zwecke angeführt worden, ist aber nun und nimmer ein Beleg jener Ansicht. Denn wie folgt daraus, daß der Heilige über den damaligen Zustand der einen Stadt ein so strenges Urtheil fällt, daß er von allen Christen aller Länder und Zeiten so gedacht habe? — Bei Besprechung der Parabel Matth. 20, 1—16 (S. 205 ff.) hat der

[1]) Vgl. S. Thom. II. II q. 163. a. 2.

Verfasser mit Recht von der an 20, 16[b] geknüpften kritischen Frage Abstand genommen, da sie zur Sache von keinem Belang ist; dagegen erwartete man, daß er die Erklärung eines Jansenius von Gent, Vasquez, Sylveira u. a. erwähne und deren Bedenken ausdrücklich widerlege. — Wenn man des Auctors Erklärung zu Luk. 12, 32 in den (für seinen Zweck gleichgiltigen) Einzelheiten urgierte, so scheint er folgerichtig sagen zu müssen, alle Päpste und Bischöfe seien prädestiniert; denn wenn der Heiland unter der „kleinen Heerde" auch die „Nachfolger der Apostel" verstand (S. 214), dann müßte auch der andere Theil des Textes von denselben gelten. — S. 192 wurde gelegentlich des Nachweises, daß im Christenthum der Pessimismus keine Stätte finde, ein wichtiger Grund nur kurz angedeutet, vielleicht weil die Gegner dessen Kraft und Tiefe doch nicht verstanden hätten. Und doch wäre derselbe bedeutsam genug, um in einem eigenen Paragraphen behandelt zu werden: wir meinen die eigenthümliche Aenderung, die in der Auffassung alles Erdenleids vor sich gegangen ist, seitdem der Gottmensch dessen Bitterkeit selber hat kosten wollen. Denn seither haben die Leiden ihren Stachel verloren. Nicht zwar als ob dieselben jetzt nicht mehr gefühlt würden oder um ihrerselbst wegen begehrenswerth erschienen. Aber „für jenen, der vom Geist des Christenthums durchdrungen ist", — und alle Menschen sollten es sein, — gereicht jedes Leiden nicht bloß zu großem Nutzen, sondern es wird vor allem wünschenswerth, „wenn wir in die Fußstapfen des Herrn treten wollen." Die begeisterte Liebe zu dem Erlöser, die Ehrfurcht und innige Dankbarkeit gegen seine hochheilige Person treibt den Christen an, nach Verähnlichung auch mit dem leidenden Gottmenschen zu streben. Das ist der Grund jener „Freude", welche die Apostel durchdrang, da sie gewürdigt wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden; das ist der geheimnißvolle Quell jener kühnen Worte einer heroischen Seele: aut pati, aut mori! das die innere Glut, die gerade in den edelsten Herzen einen wahren „Durst nach Leiden" verursacht. So sind denn die echt christlichen Gesinnungen und pessimistische Anschauungen durch himmelweiten Zwischenraum geschieden.

Einige Erörterungen zu dem Kapitel vom Wesen des Uebels und andere Meinungsverschiedenheiten wollen wir übergehen, um nicht länger Dinge zu besprechen, die dem Hauptzweck des Buches keinen Eintrag thun. Die vorstehenden Ausstellungen aber glaubten wir deshalb machen zu sollen, weil wir überzeugt sind, daß die Worte des Verfassers S. VIII mehr als eine Vorworts-Phrase sind. Uebrigens ist in dem engen Rahmen seines Werkes eine erstaunliche Menge der interessantesten apologetischen Fragen mit so meisterhafter Kürze und Klarheit dargestellt und erörtert, daß wir bei der bekannten Arbeitskraft des Verfassers noch viele ähnliche Leistungen von ihm hoffen dürfen.

Ditton-Hall in England. F. X. Oehry S. J.

Resemans, *De competentia civili in vinculum conjugale infidelium,* documentis adhuc ineditis confirmata (Romae, ex typis Soc. edit. Rom. 1887); prostat (pretio Lib. 4) pro Austria apud Mayer et Comp., Vindobonae, pro Germania apud Pustet, Ratisbonae etc. 8°. 91 p.

Ein recht gediegenes Schriftchen, welches die berühmte Streitfrage unseres Erachtens ziemlich zum Austrage bringt. Es fragt sich nämlich, ob der Staat Jurisdiction besitzt für die Ehesachen Nichtgetaufter, ob namentlich seine trennenden Ehehindernisse die Nichtigkeit der Ehe Ungetaufter bewirken.

Aus den innern Gründen, welche Verfasser für die bejahende Antwort vorbringt, heben wir den Gedanken hervor, daß die Ehe (wenn nicht zum Sacrament erhoben) nur in weiterem Sinne einen religiösen Charakter trägt. Hieraus folgt, daß die Ehejurisdiction der Staaten nicht, wie ihre etwaigen Vollmachten auf streng religiösem Gebiete, mit der Verkündigung des Evangeliums erlosch.

Unter den äußern Gründen ist besonders wichtig eine Entscheidung der Propaganda. Auf diese berief sich Pérocheau; aber ihren Wortlaut brachte er nicht, und ihre Existenz ward angestritten. Es ist nun das Verdienst Resemans', dies Document sammt einer dazu gehörigen Instruction vom 26. Juni 1820 aufgefunden und veröffentlicht zu haben. Wir bringen aus derselben folgende Worte:

„Sed cum res sit de infidelium conjugio, ratio Sacramenti, quae christianum matrimonium Ecclesiae ordinationi subjecit, plane cessat ... Quare licet inter infideles verum sit matrimonium, illud tamen ad naturae et communitatis officium tantummodo referri potest, ac proinde a jure naturali *et civili plane est moderandum.* Sequitur hinc principes saeculares, sive fideles sive infideles, plenissimam potestatem retinere in matrimonia subditorum infidelium, ut scil., appositis impedimentis, quae juri naturali ac divino adversa non sunt, eadem non solum quoad effectus civiles, *sed etiam quoad conjugale vinculum penitus rescindant ...*" (p. 74).

Freilich wird auch durch diesen Fund die Frage insofern nicht vollständig gelöst, als aus den Acten nicht mit absoluter Gewißheit hervorgeht, ob jene Instruction die wirklich erlassene und nicht etwa der Entwurf einer zu erlassenden ist, der ja möglicher Weise vor der Erlassung noch geändert sein könnte. Immerhin aber hätten wir selbst für diesen Fall eine nicht zu verachtende neue Autorität für die bejahende Entscheidung,

welche uns nach innern Gründen die einzig richtige zu sein scheint.

Aehnliches, wie von dieser, gilt von einer Entscheidung der Inquisition vom 20. Sept. 1854 (p. 81); und als ferneres Argument tritt (p. 85 ff.) die im Kirchenstaat vor der Annexion herrschende Praxis hinzu, nach welcher die jüdischen Ehen nach mosaischem Recht beurtheilt wurden. Da nämlich die mosaische Gesetzgebung als solche mit Verkündigung des Evangeliums ihre Kraft verlor und da der Papst als Oberhaupt der Kirche nicht die Ehesachen der Juden regelt, so konnte die Rechtskraft des jüdischen Gesetzes nur auf bürgerlicher (gewohnheitsrechtlicher oder gesetzlicher) Anerkennung beruhen.

Nach alle dem scheint uns durch vorliegende Schrift unsere Frage, die wir früher einigermaßen als offene bezeichneten, (vgl. mein „Kirche und Staat" S. 150 ff.; desgl. „De Ecclesia et Statu" p. 177 ff.), wenigstens für die Praxis gelöst zu sein. Es müßten also die Ehen, nicht blos der Juden, sondern auch anderer Ungetaufter (die ja bei zunehmendem Unglauben auch in sonst christlichen Gegenden vorkommen können) nach bürgerlichem Recht, selbstverständlich, soweit solches dem natürlichen und dem göttlich geoffenbarten Recht nicht widerspricht, beurtheilt werden, und das nicht blos, soweit es sich um die vermögensrechtliche Seite, sondern auch insoweit es sich um die Gültigkeit der Ehe handelt.

L. v. Hammerstein S. J.

Aelteste Geschichte des Breviergebetes oder Entwicklung des kirchlichen Stundengebetes bis in das fünfte Jahrhundert. Nach den Quellen kritisch bearbeitet von Dr. Franz Xaver Pleithner, Professor am k. Lyceum zu Freising. Kempten, Josef Kösel. 1887. S. XVI. 320. 8°.

Der Herr Verfasser hat diese Schrift zur Erwerbung der theologischen Doctorwürde ausgearbeitet und nun nach wiederholter sorgfältiger Durchsicht veröffentlicht. Nach einer längern Einleitung, die sich mit dem Begriff und Namen, der Begründung der Gebetspflicht, historischen Tageseintheilung, Vorgeschichte des Breviergebetes beschäftiget (S. 1—44), stellt er in dem ersten Theil die Geschichte des kirchlichen Stundengebetes von seinem Anfange bis zum Entstehen des Mönchthums in vier Kapiteln dar. Das erste behandelt das Stundengebet der apostolischen Zeit (S. 45—66), das folgende das des zweiten Jahrhunderts (S. 67—105), an welches sich die Beschreibung desselben im dritten Jahrhundert anschließt (S. 105—124),

während das vierte Kapitel das Stundengebet nach den Angaben des 7. u. 8. Buches der apostolischen Constitutionen enthält (S. 124—141). Der zweite Theil: das kirchliche Stundengebet vom Entstehen des Mönchthums bis in das fünfte Jahrhundert, zerfällt in zwei Kapitel, deren erstes über das Stundengebet vom Entstehen des Mönchthums bis zum Tode des hl. Basilius d. G. (S. 141—203), deren zweites über dasselbe gegen Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts berichtet (S. 203—336). Jedes Kapitel wird in zwei Abschnitte zerlegt, von welchen je der erste die Gebetszeiten, der zweite den Inhalt des kirchlichen Stundengebetes angibt.

Das Buch ist mit großer Sachkenntniß geschrieben, denn der Verfasser ist mit den Quellen nicht weniger bekannt, als mit der spätern einschlägigen Literatur, wie auch das acht Seiten umfassende „Verzeichniß der benutzten Literatur" beweist. Man findet den zum Vorwurf genommenen Gegenstand hier in einer Ausführlichkeit und Vollständigkeit behandelt, wie sonst nirgends. Die Sprache ist fließend und für die gelehrte Darstellung einer solchen Sache beinahe gar zu wortreich und geschmückt. Was darum Fleiß, Gelehrsamkeit, Studium, Vollständigkeit des behandelten Gegenstandes betrifft, muß man dem Verfasser unbeschränktes Lob ertheilen. Nach meinem Ermessen liegt aber hierin auch die schwache Seite des Buches. In einer Dissertation zur Erlangung der Doctor-Würde war es am Platze, wenn P. seine umfassende Erudition zur Geltung brachte; in der Veröffentlichung derselben für das theologische Publicum hätte er den Satz mehr berücksichtigen sollen: in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister. Das hat besonders dem Stundengebet gegenüber Anwendung. Der Inhalt desselben ist in allen fünf Jahrhunderten derselbe, Psalmen, Lesungen, Gebete. Ueber die ersteren läßt sich, außer dem allgemein Bekannten, wenig sagen, die letzteren sind beinahe durchweg unbekannt. Was aber die Lesungen betrifft, so hätte gerade nach dieser Seite hin der Verfasser mehr thun können, wenn er den allerdings schwachen Spuren aufmerksam gefolgt wäre, um ein, wenn auch lückenhaftes und unvollständiges, Bild über die Pericopen des fünften Jahrhunderts zu geben. Auch bezüglich der Gebete würde eine Hinweisung auf die Orationes ad matutinas et ad vesperum in dem gelasianischen Sacramentar am Platz gewesen sein. Zu dem Satze: „Die Gläubigen wurden aus den gottesdienstlichen Versammlungen nur mit dem Segen entlassen" (weßwegen er „unzweifelhaft auch am Ende der Laudes und Vesper üblich war"), „wofür sich namentlich in den späteren Zeiten viele Belege finden" (S. 306), möchten

wir Folgendes beifügen. In den Grabgesängen Ephräm des Syriers klagt die Kirche um den Verlust ihres Bischofes in den Worten: Noch eilt sie morgens zum Gebet, um deinen Segen zu empfangen, durchspäht das Volk, sieht dich nirgends und kleidet sich in Schmerz und Trauer[1]). — Auf die Eruirung der Gebetszeiten hat der Verfasser die meiste Mühe verwendet und sie hat sich auch gelohnt, denn die betreffenden Paragraphe verleihen dem Buche seinen größten Werth. Möchte der Verfasser bei einer zweiten Auflage (und die wünschen wir dem Buche) sich kürzer fassen und seine Studien bis auf Gregor I. ausdehnen, so wird er viele Leser finden. Die Darstellung der Messe erträgt eine große Ausführlichkeit, weil die verschiedenen Gebete und Handlungen Abwechslung und Mannigfaltigkeit mit sich bringen. Die Geschichte des Breviergebetes verlangt dagegen mehr Kürze, weil eine zu breite Ausführung nothwendig Einförmigkeit im Gefolge hat.

Breslau. Ferd. Probst.

Gnade und Sakramente. Kanzelvorträge von P. Bernardus Maria Lierheimer O. S. B. Regensburg, Verlagsanstalt. 1887. XXIV, 460 S. 8°.

Vorliegender Band ist die Erfüllung des Versprechens, das der Verfasser im Vorworte des ersten 1871 erschienenen Bandes seiner Predigten über das hl. Sacrament des Altars gegeben hat, die ganze Lehre von der Gnade und den Sacramenten in zusammenhangenden, populären Vorträgen auf der Kanzel behandeln zu wollen. Von den dreißig Vorträgen, welche der Band enthält, handeln die zehn ersten von der Gnade, die sechs folgenden von den Sacramenten im allgemeinen; dann kommen acht Vorträge über die Taufe, und je drei Vorträge über die Sacramente der Firmung und letzten Oelung. Ueber das Sacrament der Buße hat der Verfasser schon 1874 einen eigenen Band von Kanzelvorträgen veröffentlicht, nachdem vorher schon auf den ersten Band der Predigten über das hl. Sacrament des Altars: Jesus mit uns, bald der zweite über die hl. Communion: Jesus in uns, und der dritte über das Meßopfer: Jesus für uns gefolgt waren. Das gegebene Versprechen ist also jetzt vollständig eingelöst, denn die Behandlung der beiden Standessacramente, der Priesterweihe und der Ehe, so versichert uns der Verfasser, war nie in Aussicht genommen. Nichts

[1]) Funebr. can. 1. p. 226 l. E. tom. III Syr.

desto weniger geben wir uns der Hoffnung hin, daß der Vollständigkeit halber auch diese, wenn nicht in einigen Bänden, so doch in einigen Vorträgen behandelt und etwa einer künftigen Auflage dieses Bandes beigegeben werden.

Gegenwärtige Arbeit leistet wirklich was versprochen worden ist; in zusammenhangenden, populären Kanzelvorträgen wird die ganze Lehre von der Gnade und den Sacramenten behandelt, und das ist ihr Hauptvorzug. Andere Vorzüge hat sie gemein mit den bereits bekannten und anerkannten Leistungen des Verfassers auf homiletischem Gebiete, und die sind: Verläßlichkeit der Lehre, Richtigkeit der Anwendung, Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des Inhaltes, vollkommene Beherrschung des Stoffes, Klarheit und Ordnung, leicht verständliche, fließende, edle Sprache, anziehende Darstellung, eine gleichmäßig das ganze durchziehende wohlthuende Wärme des Tones: ein Zeugnis der vollen Hingabe des Redners an den Gegenstand.

Der eigentlichen Flamme der Begeisterung hingegen und höherem Schwunge begegnen wir seltener, zu selten selbst für didaskalische Vorträge. Der Fehler mag übrigens beim lebendigen Worte des Verfassers vollständig unempfunden bleiben, und jenen, welche für homiletische Zwecke um gedruckte Predigten sich umsehen, möchten wir die vorliegenden gerade dieses Fehlers wegen noch mehr empfehlen. Sie werden ihnen etwas trocken und lehrhaft scheinen, und sie würden es wohl auch im Munde eines jeden sein, der sie blos einlernt und nicht selbstthätig aus sich herausgearbeitet hat; sie werden sich vielleicht auch nicht besonders angeregt fühlen durch Tiefe und Eigenart der Auffassung und Großartigkeit der Ausführung; aber sie werden hier eine reiche Fundgrube des Predigtstoffes, eine ziemlich vollständige Dogmatik auf der Kanzel, sei es für eigentliche Predigt, sei es für katechetische Unterweisung, zurechtgelegt finden; und daß sie nicht der Mühe enthoben sind, bezüglich der Form auch vom eigenen zuzusetzen, ist sicher nur vom Guten.

In dieser Beziehung, nämlich was die Form angeht, müssen wir bemerken, daß auf die Wahl des Kanzelspruches doch etwas mehr Sorgfalt hätte verwendet werden sollen; der Verfasser hätte bei seiner Vertrautheit mit der hl. Schrift, die sonst überall sich zeigt, ohne große Mühe für manchen Vortrag einen passenderen finden können. Man hat in jüngster Zeit überhaupt die Bedeutung des Kanzelspruches theoretisch heruntergedrückt; jedenfalls soll der Gebrauch, so lange er bestehen bleibt, praktisch gehörig ausgenützt werden. Hin und wieder erlaubt sich der Verfasser stark schulmäßige Ausdrücke, und in

der Eintheilung und ganzen Behandlung wird oft das scholastische Moment auf Kosten des psychologischen zu sehr berücksichtigt. Die sachlich vielfach so treffenden Eingangs- und Schlußgedanken werden manchesmal nicht hinreichend oratorisch verwerthet, sondern fast nur angedeutet.

Im einzelnen scheint uns nicht glücklich das Spiel mit der Dreiheit im Eingang des 15. Vortrages, insbesondere mit der Dreiheit von Verstand, Wille und Gefühl.

Der Prophet, von dem III. Kön. 13 die Rede ist, lügt zwar dort, aber ein „Lügenprophet" ist er doch nicht (24. Vortrag S. 264).

28. Vortrag S. 430 wäre daran zu denken, daß Luther auch die epistola Jacobi verwarf.

Innsbruck. Petrus Huglberger S. J.

Katoličko Pastirsko Bogoslovje. Napisao Dr. Martin Štiglič Jav. Red. Profesor Pastirskoga Bogoslovja itd. U Zagrebu 1886. U Knjižari Mučnjak-Senftlebenovoj na prodaju.

(**Kath. Pastoral-Theologie.** Verfaßt von Dr. Martin Štiglič o. ö. Professor derselben an der kön. Universität zu Agram. Agram 1886. Verlag Mučnjak-Senftleben. I. 8°. S. 520).

Obwohl bis jetzt nur der erste Band dieser in kroatischer Sprache verfaßten Pastoral vorliegt, so glauben wir doch schon über sie wenigstens ein vorläufiges Urtheil aussprechen zu dürfen, das den gelehrten Verfasser ermuntern möge, bald den zweiten Theil des Werkes der Oeffentlichkeit zu übergeben.

In der Einleitung (S. 1—26) behandelt der Verfasser den Begriff der Pastoral-Theologie, den Beruf und die Sendung des Seelsorgers, und ergreift gleich hier die Gelegenheit, einige wichtige und interessante Punkte der Seelsorge zu berühren. Schon aus der Einleitung fühlt man es heraus, daß der Verfasser mit der ganzen Hingabe seinen Gegenstand behandelt.

Der erste Theil des vorliegenden Bandes umfaßt das Predigtamt (27—165), die Katechetik und Erziehungslehre (165—307). Im Predigtamte ist die allgemeine wie besondere Homiletik mit den einzelnen Predigtarten vertreten. Der Verfasser weiß Kürze nebst der Auseinandersetzung der mehr allgemeinen Grundsätze mit Genauigkeit und Klarheit zu verbinden und gibt auch praktische Winke, welche nicht minder für den schon thätigen als den angehenden Seelsorger beherzigenswerth sind. S. 163 finden wir als Anhang zum Predigtamte

einige Erörterungen über die Mission, welche mancher in der Seelsorge ergrauter Priester mit großem Nutzen für sich und seine ihm anvertraute Herde lesen wird.

Aus der dritten Partie des ersten Theiles machen wir besonders auf das aufmerksam, was der Verfasser über die private Erziehung sagt (Skromna obuka). Auch hier gefielen uns recht gut die eingestreuten goldenen Winke für den Seelsorger, welcher in denselben aufgemuntert wird, alles anzuwenden, daß er keine der ihm anvertrauten Seelen verliere, sondern alle so viel er vermag bewahre, sei es durch Worte des Trostes, der Belehrung, der Ermahnung oder der Rüge.

Der zweite Theil, Liturgik betitelt, umfaßt (S. 317—472) die allgemeine Liturgik, in welcher die Rede ist von den kirchlichen Zeiten und Orten, den liturgischen Sachen, Farben, so wie auch von den Sprachen und Personen der Liturgie; die besondere Liturgik (S. 473 ff.) umfaßt dann das Breviergebet und die öffentlichen Volksandachten.

Das hl. Meßopfer und die hl. Sacramente sollen im zweiten Bande besprochen werden, der der Veröffentlichung noch entgegensieht.

Da auf einzelne Partien des mit vieler Erudition und beredter Liebe verfaßten Werkes näher einzugehen der Raum uns nicht gestattet, so wollen wir unser Urtheil kurz dahin aussprechen, daß die Gründlichkeit namentlich auch hervorleuchtet in der meisterhaften Verwerthung der in das Fach einschlagenden Literatur. Daß auch die einzelnen Diöcesan-Bestimmungen der Agramer Kirchenprovinz berücksichtigt wurden, kann die Brauchbarkeit des Buches für jene, für die es zunächst geschrieben ist, nur erhöhen. Aus jeder Zeile fast spricht der gelehrte Professor und zugleich der in eifriger Seelsorge erfahrene Priester.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß einige kleine Bemerkungen, welche wir noch machen wollen, mehr Wünsche sind für die größere Vollkommenheit des Werkes als Tadel des bis jetzt Gebotenen. So scheint uns das S. 72—75 und S. 92 über die Wendung der Gefühle und über die Peroration Gesagte zu knapp zu sein. Das Gefühl ist ein wichtiges Moment zur Bestimmung des freien Willens. Es wirkt einestheils unmittelbar auf den Willen, anderntheils beeinflußt es das Urtheil des Verstandes. Doch, da der Gedanke auch ohne das ihn begleitende Gefühl auf den Willen bewegend wirkt, so wollen wir gewiß nicht sagen, daß es keine Rede ohne Gefühlserregung geben könne oder dürfe. (Cfr. Quintil. Inst. or. 6 c. 1.)

Ein anderer Wunsch geht dahin, daß die Buchdruckerei eine gleich große Sorgfalt auf die Herstellung eines fehlerfreien Textes, wie auf die schöne Ausstattung des Werkes angewendet hätte. So fehlt S. 244 die dort so wichtige Negations-Partikel. — S 284 wird dem Priester als erstes Desinfectionsmittel beim Kranken Chlorkalk mit Essig empfohlen, welcher für die Athmungsorgane nur schädlich wirkt.

Es erübrigt uns nur noch der ausdrückliche Wunsch, daß der Hauch des Eifers und der Liebe, welcher das Werk durchzieht, alle seine Leser ergreife und durchdringe. Der gelehrte Verfasser aber möge unsere angehenden und bereits thätigen Seelsorger bald mit dem zweiten Bande seines Werkes erfreuen.

Travnik. Ferd. Brixi S. J.

Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, von Jos. Kolberg, Dr. der Theologie. Braunsberg 1886. Huya's Buchhandlung (Emil Bender). 230 S. 8°.

Zu einer Zeit, da die ungläubige Wissenschaft mit rastlosem Fleiße die Monumente des christlichen Alterthums durchforscht, um dort die Steine zu finden, die sie in den Garten der Kirche werfen will, muß man es mit Freuden begrüßen, wenn auch von christlichem Geist getragene Gelehrte sich demselben Felde der Forschung zuwenden, nicht um zu verwüsten und zu zerstören, sondern um zu vertheidigen und aufzubauen. So hat Dr. Kolberg in einer wohlgelungenen „Erstlingsarbeit" sich die Aufgabe gesetzt, aus den Schriften Tertullians ein Gesammtbild des kirchlichen Gemeindelebens in Afrika beim Anfang des 3. Jahrhunderts zu entwerfen; er hat in einer Weise seine Aufgabe gelöst, daß jeder Freund des kirchlichen Alterthums sich an dem Büchlein freuen und auch der Fachmann dem Verfasser gewiß dankbar sein wird.

In Rücksicht auf eine lebensvollere Darstellung und zur Vermeidung von Wiederholungen glaubte der Verfasser von der im Titel gegebenen strengen Disposition des Stoffes, ja überhaupt von streng systematischer Eintheilung absehen zu sollen, erstrebt dafür eine möglichst natürliche und entsprechende Gruppierung des reichhaltigen Stoffes. Von den Grundlagen der kirchlichen Verfassung, der Lehre von der Kirche, ihrer Einheit und Apostolicität, wie von der Wurzel oder dem Fundamente ausgehend, läßt er die Kirche vor den Augen des Lesers in die

einzelnen Stände vom Bischof bis zum Katechumenen herab sich gliedern, um dann sofort auf den Kern des christlichen Gemeindelebens, das Opfer und die Sacramente, überzugehen, wobei er mit Recht am eingehendsten verweilt. Ist so das Bild im Wesentlichen vollendet, so dienen die folgenden Abschnitte, zum minder Wesentlichen fortschreitend, wie die Blätter und Blüthen am Baume, noch zur weiteren Vervollständigung und Abrundung. Das Bild in seiner Ganzheit ist ein solches, daß der Katholik in jedem Zug der Kirche von damals seine Mutter, die hl. Kirche, wiedererkennt — jeder Zoll katholisch. Mag es sich um die einzelnen kirchlichen Stände, oder um Sacramente und Sacramentalien oder um das Kirchenjahr mit seinen Fest- und Fastzeiten handeln, überall fühlt er sofort sich heimisch und nicht selten erhält er über kirchliche Gebräuche der Gegenwart ein ganz neues Licht, z. B. S. 166 bei der schönen Besprechung der Wasserweihe. Wie es im Plan des Verfassers lag, wurden Weitschweifigkeiten recht glücklich vermieden, freilich nicht immer so kleinere Wiederholungen. Kurz und klar findet sich eine Menge nicht nur interessanter Angaben mit Quellenbeleg, sondern auch wissenschaftlicher Erörterungen in den 226 Seiten zusammengedrängt, deren jede einzelne von fleißigem Studium und großer Belesenheit Zeugniß gibt. Dabei macht die ruhige Besonnenheit bei der Untersuchung und die Bescheidenheit, mit der in strittigen Fragen das Urtheil abgegeben wird, einen wohlthuenden Eindruck. Es ist dies dem Verfasser um so mehr zum Verdienst anzurechnen, da manche seiner Anmerkungen wie S. 121 n. 16 oder S. 116 n. 52 und andere, errathen lassen, daß jene edle Ruhe die Frucht der Selbstüberwindung war, und Versuchungen, aus ihr herauszutreten, nicht ganz ferne lagen.

Man folgt den Ausführungen des Verfassers so gern, daß man es unwillkürlich beklagt, wenn er irgend eine wichtige Frage, die sein Gebiet streift, kurz oder auch gar nicht behandelt. So hätte man bei der eminenten Bedeutung, die heutzutage der Frage über die hierarchische Gliederung und Verfassung der Urkirche zukommt, es gern gesehen, daß die Stellung der Presbyter und ihre Unterscheidung von den Bischöfen eingehender besprochen und die einschlägigen Stellen Tertullian's mehr ausgebeutet worden wären. In der That werden auf diese Frage nicht ganz acht Zeilen verwendet. Dankbar wäre man dem Tertulliankundigen Auctor auch gewesen, hätte er über die Person des Praxeas, über den in den letzten Jahrzehnten so manche interessante Vermuthungen aufgetaucht waren, seine Ansicht geäußert, beziehungsweise etwas

begründet. An Gelegenheit und Veranlassung hiezu fehlte es nicht. So bleibt K. auch bei der hergebrachten Auffassung der dritten Cyprianischen Synode über den Ketzertaufstreit als eines Oppositionsconcils gegen Stephan, ja argumentiert daraus, daß Cyprian dort den römischen Bischof gleichfalls in ironischem Sinne den episcopus episcoporum genannt habe, als aus einer feststehenden, unbezweifelten Thatsache. Und doch dürften sich gegen diese Auffassung ganz gewichtige Gründe anführen lassen. Es sei hier nur auf die beachtenswerthe Untersuchung P. Grisar's in dieser Zeitschrift [1]) und auf Dr. Otto Ritschl verwiesen, ohne daß jedoch damit des letzteren Aufstellungen alle gutgeheißen werden sollen [2]).

Eine Klippe, die in der Aufgabe des Verfassers selbst gelegen, wurde im Ganzen sehr geschickt vermieden. Gewiß nämlich eignen sich die Schriften „des wegen der Originalität seiner Sprache und der Fülle seiner Gedanken gern gelesenen und commentirten Kirchenschriftstellers" ungemein, um aus ihnen ein Bild der kirchlichen Verfassung und des Cultus in jener Zeit mit einiger Vollständigkeit herzustellen. Schon die Vielheit der von Tertullian erhaltenen Schriften wie der von ihm behandelten Gegenstände und die frühe Zeit, welcher er angehört, lassen ihn dafür ausnehmend geeignet erscheinen. Weniger aber dürften seine Schriften geeignet sein, ein treues Bild von der Anschauungsweise der damaligen Christen im allgemeinen in Bezug auf viele Fragen des praktisch-kirchlichen Lebens darzubieten. Originale und außergewöhnlich gedankenreiche Menschen von der Art Tertullian's dürften wohl selten das Fühlen und Denken der Allgemeinheit richtig reflectieren. Der Verfasser hat dies gefühlt und daher wiederholt nicht nur auf den Unterschied zwischen katholischer und montanistischer Anschauungsweise hingewiesen, sondern auch darauf aufmerksam gemacht, daß in manchen Punkten auch mit dem katholischen Tertullian nicht alle Katholiken in der Anschauung übereinstimmten. So z. B. in Bezug auf das Bekränzen des Hauptes, auf Soldatendienst, Weihrauchhandel u. s. w. An einigen Stellen hätte dies mehr hervorgehoben werden müssen, z. B. S. 148 in Bezug auf die gemischten Ehen. „Es stand fest, daß Gläubige, welche Ehen mit Ungläubigen eingiengen, sich der Hurerei schuldig machten, von jedem Verkehr mit der Bruderschaft auszuschließen und ... fernerhin nicht mehr zur Eucharistie zuzulassen waren." Derer, bei denen dies fest stand,

---

[1]) Zeitschrift für kath. Theol. 1881, S. 193 ff. [2]) Dr. Otto Ritschl, Cyprian von Carthago 1885. S. 113 ff.

waren außer Tertullian selbst gewiß nicht viele [1]). Oder S. 171: „Unverträglich war es mit der Christenpflicht, wenn der Soldat des Sonntags auf der Station stehen mußte.“ „Es war eine Verkennung der Bedeutung der Sonntagsfeier, wenn man meinte, damit der Gottesdienst in Frieden gehalten werden könne, sei es erlaubt, sich die Ruhe vor der Verfolgung durch Geld zu erkaufen.“ Erst S. 219 erfährt man beiläufig, letzteres sei vielleicht nur eine Anschauung des „strengen Montanisten“ gewesen. In der That ist nicht ersichtlich, wie solches Verfahren unerlaubt gewesen sein sollte. Eine Verleugnung des Glaubens lag darin doch offenbar nicht und ebensowenig auch nur ein Schatten von Simonie. Schon die Thatsache, daß dies von ganzen Kirchen und deren Bischöfen wiederholt geübt wurde, beweist, daß nicht alle kirchlich gesinnten Männer in Tertullianischen Ideen befangen waren. Besonders aber in einer Frage scheint der Verfasser die eigenthümliche Stellung vergessen zu haben, in der er sich mit seinem Gewährsmann befindet. Mit vollem Recht bekämpft er die hergebrachte thörichte Anschauung vom „Kunsthasse“ der ältesten Christengemeinden mit Berufung namentlich auf die Bilder der Katakomben und die Ausgrabungen von Karthago selbst. Aber statt der einfachen Unterscheidung zwischen Tertullianischem Geist und christlichem Geist bemüht er sich sogar aus Tertullians Schriften selbst „alle jene Ansichten als hinfällig“ zu erweisen. S. 211. Und doch vermag er kaum viel mehr vorzubringen, als daß Tertullian ohne Tadel erwähnt, daß irgend ein Bräutigam das Bild seiner Braut bei sich habe und in Ehren halte, und daß unser Schriftsteller die Kunst nicht gerade ausdrücklich verwerfe aus barbarischem Haß gegen die schöne Form, sondern weil „die Dämonen das Talent für dergleichen Künste dem Menschen eingegeben“, weil „auch die Künste der Ehre derer geweiht sind, die sich unter dem Namen ihrer Erfinder eingenistet haben“ und „ihre Erfinder eben deßhalb für Götter gehalten werden.“ Damit bleibt aber doch wohl das Verwerfungsurtheil Tertullian's über die gesammte Kunst bestehen, und ist kein Wort der Duldung oder gar Ermuthigung für kirchliche Kunstbestrebungen aus seinen Schriften erbracht.

Bei der großen Zahl von Einzelfragen, die von Dr. K. einer Besprechung unterzogen werden, ist es natürlich, daß man über manche Punkte getheilter Ansicht sein kann. So dürften

---

[1]) Vgl. *S. August.* De fide et oper. c. 19 n. 35. Histor. polit. Bl. 1877 II. S. 762.

ihm nicht alle darin beistimmen, wenn er S. 75 aus dem „cum confessione omnium retro delictorum", das nach de bapt. 20. zur Vorbereitung des Täuflings gehört, ein specificiertes Bekenntnis der früheren Sünden, eine dem Priester abzulegende Generalbeicht herausliest. Auch ließe sich doch in Rücksicht auf die Bemerkung n. 70 die Frage aufwerfen, mit welchem Rechte ein katholischer Priester heutzutage von einem heidnischen Katechumenen vor der Taufe eine Generalbeicht verlangen dürfte. Anders freilich hat sich vielfach die Praxis mit Bezug auf solche Erwachsene gestaltet, die wegen Zweifel an der Gültigkeit ihrer Taufe sub conditione nochmals getauft werden müssen, namentlich wo es sich um Convertiten handelt. Aber zwischen diesen beiden Fällen ist denn doch ein bedeutender Unterschied. Ebensowenig dürfte S. 37 jeder überzeugt werden, daß aus exh. cast. 13: Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur die thatsächliche Allgemeinheit des Cölibats in der afrikanischen Kirche schon für jene Zeit gefolgert werden müsse. Daß in dieser Stelle viel mehr liegen soll als de res. carn. c. 61: Quot spadones voluntarii, quot virgines Christo maritatae, quot steriles utriusque naturae ..! müßte doch erst bewiesen sein, und selbst die wirklich scharfsinnige Deduction Dr. Bickell's dürfte diesen Beweis nicht vollständig erbracht haben. Auch ist es nicht so ganz unberechtigt, durch Hinweis auf das Unruhige, zum Uebermaß Rhetorische in der Ausdrucksweise Tertullian's, des magnus quidam ubique rerum amplificator, wie ihn Franc. Vavassor einmal genannt hat, dem ganzen Beweisversuch die Spitze abzubrechen. Was hier n. 18. K. so sehr tadelt, ist ihm übrigens S. 148 n. 10 selbst zugestoßen, wo auch er — und das mit Recht — auf eine „Dunkelheit", beziehungsweise „die gedrängte Satzconstruction", Tertullian's sich berufen zu sollen glaubt.

Mit Uebergehung mancher kleinerer Zweifel in Bezug auf einzelne Ausdrücke und Aufstellungen des Verfassers muß einer letzten Meinungsverschiedenheit gedacht werden in einer Frage, deren Behandlung S. 141 ff. dem Verfasser bereits von der einen Seite Beifall, von anderer Widerspruch zugezogen hat. Er selbst „macht keinen Anspruch darauf, daß seine Lösung allgemein befriedige", und in der That dürfte sie dazu kaum geeignet sein. Ob die „Regel" der damaligen afrikanischen Kirche, Todsündern nur einmal Losſprechung von ihrer Sünde zu gewähren, Rückfälligen sie zu verweigern, so unzweifelhaft feststehe, und ob sich dieselbe so unzweifelhaft aus Tertullian allein beweisen lasse, mag dahingestellt bleiben. Sicher kann man

de poen. 7. auch anders verstehen, und wohl auch anders übersetzen als S. 139 der Verfasser thut. Eine richtigere Stellung in dieser Frage dürfte Binterim eingenommen haben, wenn er schreibt: „Für die Ansicht, es sei den Rückfälligen auch bei gesunden Lebenstagen wenigstens nach langer Besserung die Privatabsolution in der geheimen Beicht ertheilt worden, lassen sich keine bestimmten Beweise aus der ersten Zeit aufstellen, aber auch keine peremptorischen Gegenbeweise anführen." Daß die S. 141 verfochtene Annahme vom Rigorismus der altrömischen Bußpraxis selbst mit den dort angefügten Klauseln so „gar keinen Anstand finden könne", dürfte manchem ernsten und umsichtigen Dogmatiker noch fraglich erscheinen; doch sei auch hiervon abgesehen.

Es muß zugestanden werden, daß die Frage über den Rigorismus der alten Bußdisciplin eine schwierige sei, und Dunkelheiten bleiben, nach welcher Seite hin man sich entscheiden möge. Auch ist es nur zu loben, wenn der Verfasser die Stellen aus Tertullian, die auf einen solchen Rigorismus hinzudeuten scheinen, ausführlich heranzieht, und die ganze Beweiskraft zur Geltung zu bringen sucht, die sich aus ihnen ziehen läßt. Man möchte wünschen, er hätte auch die scheinbar damit zusammenhangende Stelle Philos. IX, 11. mit in den Bereich seiner Untersuchung gezogen. Diese hätte dadurch an Werth nur gewinnen können. Indessen gründet sich doch der ganze Beweis lediglich darauf, daß nur bei Annahme dieses Rigorismus in der römischen Kirche der von dem leidenschaftlichen Tertullian gegen das Edict des Papstes erhobene Vorwurf schreiender Inconsequenz natürlich und einfach erklärt werde. Denn der Erlaß des Edictes an sich fände durch die von Cyprian erwähnte Ausnahmepraxis einiger afrikanischer Bischöfe in Bezug auf Unzuchtssünden eine viel leichtere Erklärung, kann also nicht als selbstständiges Argument angeführt werden. Ist nun die Schwierigkeit, jenes leidenschaftliche Raisonnement eines gereiztes Rhetors anders zu erklären, so groß, daß man um ihretwillen über alle Schwierigkeiten sich hinwegsetzen soll, welche die Annahme dieses Rigorismus dem Historiker, und bei allen Klauseln doch wohl auch dem Dogmatiker bietet?

Trotz gemachter Versuche, das Gegentheil zu beweisen, steht es als historische Thatsache fest, daß die Kirche des Orients in ihrer Gesammtheit die Vergebung der Kapitalsünden nicht verweigerte. Aber auch Roms blühendste Tochterkirchen, die mit der ecclesiae catholicae radix et matrix in regstem Verkehr standen, ließen einen solchen Rigorismus nicht bei sich aufkommen. Für Afrika bestätigt es der Verfasser selbst aus

Tertullian's eigenen Schriften. Für Gallien ergibt eine genaue Erwägung des Berichtes über die Aussöhnung der bei der Verfolgung i. J. 178 Gefallenen [1]), wie der von Irenäus (haer. IV, 40) ausgesprochenen Grundsätze und (haer. I, 13. 7) erzählten Thatsachen unzweifelhaft dasselbe. Für Spanien läßt der Brief an Cyprian über die gefallenen Bischöfe Basilides und Martialis doch gewiß nicht auf einen kaum überwundenen Rigorismus schließen. Sucht sich doch die Gemeinde gegen den Vorwurf sicher zu stellen, als sei sie zu strenge verfahren, da sie den beiden Sündern nur die Laiencommunion gestattete. Rom allein also, dessen Lehre als normgebend in der ganzen Kirche angesehen war, die mit der ganzen christlichen Welt in so regem Verkehr stehende römische Kirche, soll in Bezug auf die Disciplin eine so merkwürdige und schwer zu rechtfertigende Ausnahmestellung eingenommen, von der Handlungsweise der Apostel, und gerade jenes Paulus, dessen sie so sehr sich rühmte, abgewichen sein! Und diese auffallende Thatsache, so merkwürdig für alle übrigen Kirchen, die mit Rom in Verbindung standen und oft ihre bedeutendsten Geister dahin sich wenden sahen, um die Gebräuche jener ehrwürdigsten aller Kirchen kennen zu lernen, ist trotzdem nicht etwa in unzweifelhaft klarer Form in den historischen Documenten uns überliefert worden, sondern kann nur herausgefunden werden durch sehr indirecte Schlußfolgerung aus zwei leidenschaftlichen Schmähschriften, von deren einer man den Verfasser, von deren anderer man den Adressaten, von denen beiden man die unmittelbare Veranlassung ihrer Abfassung nicht kennt.

Aber auch in Rom liegt die Sache nicht so einfach. Paulus hat jenen Rigorismus nicht eingeführt; dafür bürgt sein II. Corintherbrief. Clemens Romanus, mit dem das I. Jahrhundert schließt, weist jeden Gedanken an eine solche Bußdisciplin zurück [2]). Hermas mit seinem Pastor soll sie eingeführt haben — sicher nicht zu Clemens' Zeiten, also wohl nach der gewöhnlichen Annahme c. 140. Ich schweige von all den Schwierigkeiten, die sich hiergegen erheben. Tertullian selbst war jedenfalls der letzte, der Hermas solchen Einfluß zugeschrieben hätte [3]). Die Schwierigkeiten mindern sich auch nicht, wenn man schon v o r Hermas die Zeit des Rigorismus beginnen läßt. Von 140 soll dann dieser Rigorismus in Kraft geblieben sein, nach den einen bis Papst Zephyrin c. 202, nach den andern, zu denen wohl der Verfasser sich rechnet, bis Papst

[1]) Eus. V. 1 u. 2. [2]) Clem. I. Cor. 7—9. [3]) Vgl. De pud. c. 10 u. 20.

Callist um 218. Sicher war um 250 jede Spur, ja jede Erinnerung an denselben verwischt, wie sich aus den Cyprianischen Briefen unschwer darthun läßt, trotz aller Versuche das Gegentheil in ihnen zu finden. Schon der Umstand allein ist bezeichnend, daß jener Uebergang zu so großer Strenge, der doch seine besondere Veranlassung gehabt und wohl auch einige Erregung verursacht haben muß, keine Spur in der altchristlichen Literatur zurückgelassen hat. Aber Dr. K. macht sich die Sache noch schwerer. Andere Forscher haben, um sich gegen Einwände zu schützen, die Fleischessünde Marcion's, der im Lauf der 60—80 Jahre des Rigorismus in Rom selbst den kirchlichen Sündennachlaß erhielt, einfach geleugnet, da sie nur von Epiphanius berichtet werde, und haben ferner einen ganz bedeutenden Unterschied gemacht zwischen dem Verbrechen der Idololatrie und dem der Häresie. Der Confessor Natalis[1]) und die beabsichtigte zweite Wiederaufnahme des Häresiarchen Marcion[2]) konnten auf diese Art keine Schwierigkeiten bereiten. Dr. K. dagegen nimmt Marcion's Fleischessünde als feststehende und in Rom bekannte Thatsache an und beweist aus Tertullian, Häresie sei vor dem kirchlichen Tribunal als gleichbedeutend behandelt worden mit Idololatrie (S. 137.).

Man müßte somit sagen: Im Widerspruch mit der ganzen übrigen Kirche, mit der eigenen früheren Praxis und der der Apostel hat die römische Kirche aus rein disciplinären Gründen, aber ohne genauer bekannte Veranlassung, einen kaum zu billigenden Rigorismus in ihrer Bußdisciplin eingeführt und 60—80 Jahre beibehalten. Mitunter aber hat sie (wohl auch aus disciplinären und pädagogischen Rücksichten?) eclatante Ausnahmen eintreten lassen. Trotz der Spärlichkeit der Berichte aus jener Zeit sind nicht weniger als drei Ausnahmen uns bekannt geworden, freilich ohne Andeutung, daß es wirklich Ausnahmen waren[3]), und bei sehr gravierenden Umständen der begangenen Capitalsünden. Eine solche Disciplin oder Pädagogik wäre doch wohl der Ruin aller Disciplin und bei einer Gemeinde gleich der römischen praktisch undurchführbar gewesen.

Dabei möge darauf hingewiesen sein, daß jenes von Tertullian so heftig bekämpfte Bußedict des „Apostolicus" in seinem begründenden Theil nicht nur nachweist, daß alle Sünden nachgelassen werden können, sondern daß sie nach Gottes

[1]) *Eus.* H E. V. 28. [2]) De praesc. 30. [3]) Der Umstand, daß man dem käuflichen Sectenbischof Natalis mißtraute und mit dessen Wiederaufnahme sich nicht übereilte, beweist doch nicht, daß die Sündenvergebung selbst eine Ausnahme war. Sein früheres Bekennerthum könnte ebensowohl als ein erschwerender Umstand angesehen werden.

Willen und dem Beispiel und der Lehre Christi nachgelassen werden sollen. Die Inconsequenz, die ihm Tertullian vorwirft, ist schon deshalb kaum als thatsächlich vorauszusetzen. Nur äußerlich ließ sich für den Montanisten ein Schein derselben herausfinden, sofern in dem Edict nur die zunächst praktische Frage über Nachlassung der Unzuchtsünden ausdrücklich hervorgehoben wurde. Tertullian, der (ganz besonders hier, de pud.) weniger im eigentlichen Sinne zu beweisen, als den Gegner mit hingeworfenen Argumenten zu erdrücken pflegt" (Theol. QS. 1879, 229), heftet sich an diesen äußeren Schein einer Inconsequenz, um den Gegner herabzusetzen und das Edict lächerlich zu machen. Es ist dies nur die Nörgelei eines verbitterten, ketzerischen Advocatengeistes. Aber mag man nun dieser Erklärung der berufenen Stelle de pud. beipflichten, mag man Frank's mehr künstlichem Erklärungsversuch (ebd. 1867, 404) den Vorzug geben, oder eine neue entsprechende Erklärung ausdenken, gewiß bleibt doch die Schwierigkeit nicht in dem Grade unlösbar, daß man, um ihr zu entgehen, einen so abnormen Zustand der römischen Bußpraxis annehmen und damit eine ganze Reihe von Schwierigkeiten und ungelösten Fragen mit in den Kauf nehmen müßte. Uebrigens stellt der Verfasser eine so schlechtgestützte Hypothese wenigstens nicht als „eine evidente und unumstößliche Thatsache", sondern als eine Lösung hin, die „keinen Anspruch darauf mache, allgemein zu befriedigen."

Ditton Hall in England. Otto Pfülf S. J.

Bathory et Possevino. Documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slaves publiés et annotés par Paul Pierling S. J. Paris, Leroux. 1887. 460 p. 8°.

Für die Aufhellung der noch vielfach recht dunkeln Beziehungen der slavischen Völker zum heiligen Stuhl im 16. und 17. Jahrhundert ist von den neueren Historikern keiner so unermüdlich thätig gewesen, wie der Verfasser der ausgezeichneten Monographie „Rome et Démétrius" (Paris 1878), P. Pierling. Wie alle Arbeiten dieses Gelehrten, so zeichnet sich auch die vorliegende aus einerseits durch genaue Kenntniß der in Betracht kommenden slavischen Geschichtsperiode, andererseits durch Benützung bisher ungedruckten Quellenmateriales. Es handelt sich hier in erster Linie um die bekannte Sendung des P. Possevino nach Moskau im Auftrage des großen Papstes Gregor XIII. Iwan der Grausame von Rußland (1553—84), von Stephan Bathory bedrängt, hatte sich an den genannten Papst gewandt und denselben um seine Vermittlung angefleht.

Gregor XIII. übernahm diese Vermittlung in der Hoffnung, die Kräfte der streitenden Reiche gegen die Osmanen zu verwenden, Rußland zum wahren Glauben und dadurch Asien das Evangelium bringen zu können. Der berühmte Jesuit Antonio Possevino wurde mit der Mission nach Rußland betraut und die nun angeknüpften diplomatischen Unterhandlungen führten am 15. Januar 1582 zu dem Waffenstillstand von Jam Zapolski. Es fehlte über diese Vorgänge nicht an gedruckten Quellen, namentlich liegen mehrere Berichte von Possevino selbst vor; dann kommen hier die Actenpublicationen von Turgenief in Betracht, die indessen manche Lücken aufweisen. Theiner, der überhaupt ziemlich leichtfertig gearbeitet hat, ergänzte unsere Kenntniß der damaligen Vorgänge nur in wenigen Punkten, obgleich ihm das päpstliche Geheimarchiv so unbeschränkt zur Verfügung stand, wie keinem anderen. Sehr wichtige neue archivalische Beiträge lieferten dann 1. Koialovitsch in seinem im Auftrage der kaiserlichen Akademie herausgegebenen Journal de la dernière campagne d'Etienne Bathory contre la Russie etc.; 2. die Monuments des relations diplomatiques de l'ancienne Russie avec les puissances étrangères (russisch); 3. eine gleichfalls russische Publication von Ouspenski.

Trotzdem blieben noch viele Lücken in unserer Kenntniß der diesbezüglichen Vorgänge auszufüllen. Hier nun setzte P. Pierling mit seinen Studien ein und er hatte das Glück, in dem vaticanischen Archiv wie in demjenigen von Venedig eine Anzahl höchst wichtiger neuer Documente über die Mission Possevino's aufzufinden. In Folge dessen veröffentlichte der unermüdliche Forscher zunächst drei interessante Monographien: 1. Rome et Moscou. 2. Un Nonce du Pape en Moscovie. Préliminaires de la trève de 1582. 3. Le Saint-Siège, la Pologne et Moscou (T. V—VII der in Paris bei Leroux erscheinenden Bibliothèque Slave Elzévirienne). Im vergangenen Jahr kam hinzu die Schrift Un arbitrage pontifical au XVI siècle. Mission diplomatique de Possevino. 1581—1582.

Als Ergänzung dieser Arbeiten ist die vorliegende Publication zu betrachten. Es sind im Ganzen 72 Documente, entnommen dem Staatsarchiv zu Venedig und dem für fast alle Länder Europas unerschöpflichen Archiv des Heiligen Stuhles. Dieselben beziehen sich großentheils auf den Aufenthalt Possevino's in Venedig in den Jahren 1581 und 1582. Man würde sehr irren, wenn man annehmen würde, diese Documente ständen nur in einem losen Zusammenhange mit der Mission des Paters nach Moskau; sie dienen im Gegentheil ganz wesentlich zur Aufhellung dieser Sendung, ja, wie der Herausgeber

in der Einleitung S. 11 bemerkt, ils nous livrent le dernier mot. In den Augen Possevino's war die Aussöhnung zwischen Stephan Bathory und Iwan IV. nur der erste Schritt, der in seiner Folge zur Allianz der beiden Streitenden gegen die Osmanen führen sollte. Possevino entwickelte in Venedig diesen großartigen Gedanken in einer glänzenden Rede am 12. August 1582. Von derselben liegen zwei Redactionen vor; die kürzere und wohl von einem Zuhörer aufgesetzte bewahrt das Staatsarchiv zu Venedig; die ausführlichere Redaction ist im 93. Bande der „deutschen Nuntiatur" des vaticanischen Archivs erhalten und diese hat P. S. 168—192 veröffentlicht. Ebenfalls von großer Wichtigkeit sind eine Reihe von Briefen Possevino's an den Kardinal von Como, die P. demselben Fundorte entnommen hat. Diese unter dem lebhaften, unmittelbaren Eindrucke der Ereignisse geschriebenen Berichte gewähren auch beiläufig einige Nachrichten über die päpstlichen Seminarien, die allenthalben so viel zur Aufrechterhaltung des Katholicismus beigetragen haben. Von hervorragendem Interesse sind auch eine Anzahl von Depeschen des venetianischen Gesandten in Rom Leonardo Donato vom September und Oktober des Jahres 1582 (S. 211 ff. 218 ff. 234 ff.). Wenn der Herausgeber S. 211 Note 1 bemerkt: „Ses dépêches sont d'autant plus précieuses que sa relation finale semble perdue", so ist das nicht ganz richtig; die unmittelbar unter dem Eindruck der Ereignisse geschriebenen Depeschen sind stets werthvoller, als die meist in bestimmter Absicht und aus der Erinnerung aufgezeichneten Finalrelationen, die Ranke u. A. ganz bedeutend überschätzt haben. Für die Wandlung der Ansichten bezüglich der Aufstellung von Antiken im Vatican, eine Wandlung, die sich in Folge der in Rom seit Paul III. emporgekommenen strengeren religiösen Richtung auf allen Gebieten des Lebens bemerkbar macht, ist von Interesse eine Stelle aus einem Briefe Possevino's an den Cardinal von Como datiert 1582 September 6.

Außer einer vortrefflichen Einleitung hat P. Pierling die Benützung der vorliegenden Documentensammlung durch einen sorgfältigen Index alphabétique und eine Table des matières erleichtert; sehr zu loben ist endlich, daß allen Documenten eine Inhaltsangabe vorausgeschickt wird, und daß die in denselben vorkommenden Persönlichkeiten und Ereignisse durchweg gut und eingehend in eigenen Noten erklärt werden. Von ungenauen Citaten ist uns nur eine S. 186 Note 1 aufgefallen. S. 86 ist der Datierungsort des Briefes vom 28. Mai 1581 nicht erklärt; Langabigia dürfte dem heutigen Langenwiese, nordwestlich von Breslau entsprechen.

Analekten.

Controversen über die Anfänge des Minoritenordens. Sehr erfreulich ist die Aufmerksamkeit, welche man in neuerer Zeit, auch in protestantischen Kreisen, der Geschichte der großen Stiftung des hl. Franz zugewendet, denn man muß mit K. Müller durchaus übereinstimmen, wenn er die Ueberzeugung ausspricht, „daß für eine Geschichte des religiösen Lebens im spätern Mittelalter die Geschichte der Minoriten noch in ganz anderm Maß als bisher erforscht werden müsse". Ich nenne nur Hase und Voigt, deren Forschungen kürzlich K. Müller in seiner Schrift: Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften[1]), weitergeführt hat. Während noch in Hase's ziemlich werthloser Biographie des „großen Armen" von tendenziöser Auffassung recht Viel, von fachmännischer Forschung und nüchterner wissenschaftlicher Kritik sehr Wenig zu finden war, suchte Voigt in der Einleitung zu den von ihm entdeckten werthvollen Aufzeichnungen Giordano da Giano's schon in viel befriedigenderer Weise die hauptsächlichsten Punkte der Stiftung des Ordens festzustellen, freilich vielfach ohne den gewünschten Erfolg, aus Gründen, die ich bereits früher nachgewiesen habe[2]). Nun greift K. Müller aus den von Voigt bereits berührten Fragen die eine zu erneuter Prüfung heraus: „Was war der ursprüngliche Gedanke des hl. Franz und was ist schließlich daraus geworden?" (Vorrede S. V.)

---

[1]) Freiburg i/B. 1885. J. C. B. Mohr. 210 S. 8°. [2]) Ztsch. f. kath. Theol. VII, 1883, 398 ff.



Diese Frage stellt er sich sowohl in Bezug auf den ersten als auf den dritten Orden, weshalb die Schrift in zwei Haupttheile zerfällt.

In der Behandlung seines Gegenstandes erweist sich der Verfasser seinen beiden Vorgängern weit überlegen. Er zeigt eine umfassende Belesenheit und Kenntniß der einschlägigen, ihm zugänglichen Quellen, jene Voraussetzungslosigkeit und Combinationsgabe in der Untersuchung, jene Klarheit und Bündigkeit in der Darstellung, welche er bereits in seiner Erstlingsarbeit über Ludwig den Bayer an den Tag gelegt hatte. Es fand daher diese neue Leistung auch in den katholischen Kreisen eine günstige Aufnahme. Die hauptsächlichsten der von ihm aufgestellten Sätze wurden als feste und unumstößliche Resultate bezeichnet, nebenbei freilich auch der Wunsch einer Nachprüfung ausgesprochen.

Allerdings bin ich nicht in der Lage diesem Wunsche vollständig zu entsprechen, glaube aber immerhin der geschichtlichen Forschung einen kleinen Dienst zu erweisen, wenn ich im Nachstehenden mit aller Offenheit einige der Punkte bezeichne, in welchen ich den Resultaten Müllers nicht völlig beipflichten kann und die Gründe meiner abweichenden Ansicht vorlege.

I. Naturgemäß sucht Müller den ursprünglichen Gedanken des Heiligen in der Regel, welche er seinem Orden gab. Dieselbe liegt uns in doppelter Fassung vor, erstens in derjenigen, in welcher sie von Honorius III. in seiner Bulle vom 29. Nov. 1223 bestätigt wurde und zweitens, wie wenigstens bereits die Titel alter Handschriften besagen, in der Form, in der sie von Innocenz III. mündlich bereits 1209 gutgeheißen wurde. Anknüpfend an die für ihre Zeit vortreffliche Arbeit des Bollandisten Suyskens weist Müller — dessen Beweise ergänzend und vervollständigend — nach, daß die uns nun vorliegende Redaction der Regel Innocenz' III. unmöglich aus dem Jahre 1209 herstammen könne, daß dieselbe vielmehr eine (c. 1221) nach den Erfahrungen der ersten Aussendung (1219) vorgenommene Umarbeitung der ersten, dem genannten Papste vorgelegte Fassung sei. Ja der Verfasser hat den Versuch gewagt, durch Ausscheidung der nachweisbar 1221 eingefügten Elemente die Regel in ihrer ursprünglichen Form wiederherzustellen. Diese Reconstruction ist von Interesse, doch von beschränktem wissenschaftlichen Werth, da bei dieser Operation höchst unbestimmte Factoren zur Anwendung kamen. Mit Bestimmtheit lassen sich die auf die Ministri bezüglichen Bestimmungen, sowie die aus späteren päpstlichen Ver-

ordnungen herstammenden Abschnitte als Einfügungen ausscheiden. Viel größere Schwierigkeiten liegen vor, wo es sich um die Arbeit des Cäsarius von Speier handelt. Der heilige Franz hatte mit „wenigen einfachen, meist den Evangelien entlehnten Worten“ [1]) seine erste Regel verfaßt. Gegen 1221 trug er dem Fr. Cäsarius auf[2]), die Regel durch die Worte des hl. Evangeliums auszuschmücken. Müller beachtet diese Angabe Jordans wenig. Voigt hebt sie hervor, meint aber die Arbeit des Cäsarius anderswo suchen zu müssen. Bis mir eine andere Arbeit desselben vorgewiesen wird, nehme ich an, daß dieselbe in nichts Anderm, als in der Erweiterung der verlorenen, ursprünglichen Redaction der ersten Regel von 1209 zu der uns nun vorliegenden Fassung besteht. Wie in dieser letzteren die Arbeit des hl. Franz von der des Cäsarius mit einiger Wahrscheinlichkeit geschieden werden kann, ist mir unerfindlich.

II. Bevor ich nun die Untersuchung Müllers über den ursprünglichen Gedanken des hl. Stifters und seine spätere Gestaltung verfolge, habe ich einen Punkt der chronologischen Grundlage dieser Untersuchung vorerst zu prüfen: das Datum der Eröffnung der Missionen in die christlichen Länder. Dies Ereigniß bildete einen wichtigen Wendepunkt in der Entwicklung der jungen Stiftung, die richtige Fixirung seines Datums ist daher nicht ohne Bedeutung.

Der Verfasser will, Voigt folgend, die nicht etwa erst von Gonzaga und Wadding, sondern bereits aus dem 14. Jahrhundert herstammende, traditionelle Chronologie ein für allemal aus der Geschichtschreibung ausmerzen. Dieser Versuch ist meines Erachtens ein Rückschritt kein Fortschritt in der geschichtlichen Forschung. Denn die traditionelle Chronologie ist noch immer die wahrscheinlichere. Dieselbe setzt die Bekehrung des Heiligen auf das Jahr 1206 oder 1207, den Anfang des Ordens auf das Jahr 1209, die erste Aussendung der Brüder des Elias nach Syrien, der fünf Martyrer und Anderer nach Spanien, der vom Heiligen bis nach Florenz geführten Gruppe nach Frankreich, des Johann von Pena und seiner 60 Gefährten nach Deutschland und Ungarn auf 1217 an. Da diese Aussendung ohne den gewünschten Erfolg blieb, erfolgte 1219 eine zweite erfolgreiche Aussendung nach Frank-

[1]) In der Vita I. des sel. Thomas von Celano cap. 13. [2]) *Giordano da Giano,* Memorabilia n. 15: ipsi commisit, ut regulam, quam ipse simplicibus verbis conceperat, verbis evangelii adornaret.

reich, während Deutschland und Oesterreich nicht bedacht wurden. Dies geschah erst wieder 1221 bei Gelegenheit einer dritten Aussendung. — Voigt und Müller nehmen nur zwei Aussendungen nach den christlichen Ländern an, von denen sie die erste auf 1219, die zweite auf 1221 setzen.

Werfen wir vor Allem einen Blick auf die Quellen.

1. Thomas von Celano berichtet in seiner ersten (im J. 1229 geschriebenen) Lebensbeschreibung zuerst von einem Versuch des Heiligen nach Syrien zu gelangen, welchen er auf das J. 1212[1]) ansetzt. Franz gelangte nur an die Küste Dalmatiens. Dies entmuthigte ihn nicht. „Nam tertiodecimo anno conversionis suae (1219) ad partes Syriae pergens ... conspectibus Soldani Saracenorum se non timuit presentare." Diese Angabe wird durch Jacob von Vitri bestätigt. — Wichtiger noch ist der Bericht über eine Reise nach Frankreich cap. 27: „Cum enim tempore quodam dominus iste (Hugolinus ep. Ostiensis) legationem, sicut saepe solebat, pro sede apostolica in Tuscia fungeretur, beatus Franciscus non multos adhuc fratres habens et volens in Franciam ire devenit Florentiam, ubi tunc iam dictus episcopus morabatur ... Monuit (Hugolinus) proinde ipsum (S. Franciscum) coeptum non perficere iter, sed ad curam et custodiam eorum, quos sibi dominus deus concesserat, sollicite vigilare."

2. Die Lebensbeschreibung der drei Gefährten (geschrieben bald nach 1244) berichtet cap. 16: „Expletis itaque undecim annis ab incaeptione ordinis (1219) et multiplicatis numero et merito fratribus, electi fuerunt ministri et missi cum aliquot fratribus quasi per universas mundi provincias, in quibus fides catholica colitur et servatur, qui recipiebantur in quibusdam provinciis, sed non permittebantur habitacula construere; de quibusdam vero expellebantur, ne forte essent homines infideles; quia licet praefatus dominus Innocentius tertius ordinem et regulam approbasset ipsorum, non tamen hoc suis litteris confirmavit. Unde ex hoc compulsi sunt fratres fugere de diversis provinciis ac sic angustiati et afflicti necnon a latronibus exspoliati et verberati ad b. Franciscum cum magna amaritudine sunt reversi. Hoc enim passi erant quasi in omnibus ultramontanis partibus ut in Alemannia, Hungaria et pluribus aliis." Daher die Bestätigung der Regel durch die Bulle Honorius' III. von 1223.

3. Giordano da Giano schreibt in seinen 1262 niedergeschriebenen Memorabilien n. 3: „Anno vero domini 1219 et anno conversionis

[1]) L. 2, c. 20: Sexto namque conversionis suae anno ... ad partes Syriae voluit transfretare.

suae decimo frater Franciscus in capitulo habito apud S. Mariam de Portiuncula misit fratres in Franciam, in Theutoniam, in Ungariam, in Hispaniam"; n. 7: „De fratribus vero, qui in Hispaniam transierunt, quinque martyrio coronati sunt. Utrum autem illi quinque fratres de isto eodem capitulo vel de praecedenti et frater Helyas cum sociis ultra mare missi fuerunt vel non, dubitamus." n. 10: „Ipse (d. h. der hl. Franz) amore passionis Christi fervens eodem anno, quo alios fratres misit, videlicet anno conversionis XIII. (1219), ad certa maris pericula ad infideles, se ad Soldanum contulit." — Eine weitere Aussendung setzt er auf das berühmte Capitel von 1221 an.

4. Der Verfasser der um 1374 verfaßten Chronica XXIV ministrorum generalium[1]) erzählt: „Anno vero domini M°CC°XVII°. ab inceptione vero ordinis XI., computando a prima conversione sancti Francisci, domino papa Honorio tercio tunc ecclesiam gubernante, in generali capitulo tunc apud Portiunculam celebrato assignate sunt provincie et electi ministri, qui cum multis fratribus missi sunt per universas mundi provincias, in quibus fides catholica celebratur. Ipse vero beatus Franciscus provinciam Francie pro se eligens, prius apostolorum Petri et Pauli limina Rome cum fratre Masseo visitavit". Die hl. Apostel erscheinen ihm und bekräftigen ihn in seinem apostolischen Eifer. „Postea beatus Franciscus versus Franciam iter arripiens, venit Florentiam et ibi reperit dominum Ugolinum cardinalem et episcopum Ostiensem, qui erat missus legatus per dominum Honorium supradictum, qui compulit beatum Franciscum redire dicens": Frater ego nolo, quod a curia elongeris, quia dominus papa et cardinales contra emulos tue religionis melius ipsam favebunt et protegent forsitan te presente." Et sic sanctus redire compulsus, misit in Franciam sanctissimum virum fratrem Pacificum, qui primus ibi ministerii officium gessit et illam provinciam provide gubernavit. — Tunc etiam misit in Hyspaniam fratres multos, ut iuxta datum sibi a deo mandatum in provincia sancti Jacobi loca ibi ad habitandum caperent et hereticos, qui tunc in Hyspania convenerant, sua praedicatione converterent et fideles in fide catholica roborarent." Hierauf viel über die Anfänge des Ordens in Portugal. (Bl. 2ra) „Multi igitur hinc inde quasi per totum mundum fratres missi a quibusdam provinciis recipiebantur ut pauperes, sed non sinebantur edificare loca ab aliis, et cum multis iniuriis expellebantur tanquam falsarii et suspecti, pro eo quod sui status nullam litteram autenticam afferebant; regula enim nondum erat bullata, sed verbo tantum

---

[1]) Ich benütze die aus Sta. Maria degli Angeli stammende Handschrift in der Angelica in Rom, ohne Signatur, Bl. 1rb.



per dominum Innocentium tercium approbata, et ideo post aliquod tempus fratres vacui, afflicti et confusi ad beatum Franciscum de diversis partibus redierunt."

Bl. 2[ra] „Anno domini M'CC°XVIII°, a prima vero conversione sancti Francisci XIII° in capitulo generali apud sanctam Mariam de Portiuncula celebrato, iterum electis ministris de voluntate dei fuerunt missi fratres per totum fere mundum cum litteris domini pape missis universis ecclesiarum prelatis et rectoribus tenoris subsequentis: Honorius servus servorum dei etc. infra. Cum dilecti filii frater Franciscus et socii eius de vita et religione minorum" u. s. w. wie in Sbaralea, Bullar. Francisc. I., 2. „Cum quibus fratres in sequenti capitulo eodem anno celebrato per mundum universum transmissis a prelatis viris litteris fuerunt caritative recepti; et sic ordo fuit plurimum dilatatus." — Bl. 2[va] „Eodem tempore (1219) beatus Franciscus de voluntate domini pape misit sex perfectissimos fratres ad regem Marochiorum." Folgt ihr Martyrium.

5. Bartholomäus von Pisa schreibt in seinem c. 1385 verfaßten „Liber conformitatis"[1]: „Quinto misit fratres b. Franciscus ad praedicandum, quando nono anno ab inceptione religionis (1218) multiplicatis numero et meritis fratribus electi fuerunt ministri etc. wie oben die vita der drei Gefährten. — Kurz vorher hatte er berichtet[2]: „Verum cum tertio decimo anno a sua conversione (1219) ad partes Siriae, ut Soldano praedicaret, ire disponeret, multi fratres eum usque ad partes Anconae sunt sequuti".

6. Glaßberger, welcher seine Chronik der oberdeutschen Provinz c. 1508 schrieb, sagt[3]: „Anno dom. 1217, ab inceptione ordinis XI° computando a prima conversione sancti Francisci, ab approbatione vero regulae IX°, domino Honorio III. tunc ecclesiam gubernante, multiplicatis iam numero et merito fratribus, in generali capitulo Assisii ad S. Mariam de Portiuncula celebrato, assignatae fuerunt provinciae et electi ministri". Der Heilige will nach Frankreich, wird aber vom Cardinallegaten Hugolinus nach Italien zurückgesandt. Hier wird auch die erste erfolglose Sendung nach Deutschland erwähnt. — Anno[4]) dom. 1219 ab prima conversione sancti Francisci XIII°, sed ab approbatione regulae XI° generale capitulum apud S. Mariam de Portiuncula fuit celebratum, in quo electis ministris de voluntate dei, fratres fere per totum mundum missi fuerunt cum litteris domini papae tenoris sequentis" ... Es ist das Empfehlungsschreiben Honorius III. vom 11. Juni 1219[5]). Um diese Zeit erleiden die Brüder

---

[1]) Lib. 1, part. 2, conform. 11, ed. Mediolani 1510, f. 118[b].
[2]) L. c. f. 118[a]. [3]) Analecta Franciscana II, 9. [4]) L. c. p. 12.
[5]) Sbaralea, Bullarium Franciscanum I, 2.

die von Jordan erzählten Unbilden in Ungarn und von den nach Spanien gesandten erlangen fünf in Marocco die Martyrkrone. — Auf dem Capitel von 1221 läßt dann Glaßberger, Jordan folgend, die zweite Aussendung nach Deutschland stattfinden und zwar mit der Motivirung: „quia ad eos (zu den Deutschen) *aliquoties* missi fratres male tractati redierunt.“

7. Der in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts verfaßte tractatus cronice fratrum minorum de observancia[1]) des Johann von Komorow sagt[2]): „Deinde an. dom. 1216, conversionis anno eius decimo, habito capitulo apud sanctam Mariam de Portiuncula zelo fervens animarum misit fratres in Franciam, Theutuniam, Ungariam et Hyspaniam, qui in eisdem multis lacessiti iniuriis et affecti contumeliis Italiam redierunt videntes, quod fructum facere non poterant. In Hyspaniam autem, qui ibi missi fuerant, apud Marochium martyrio coronati sunt... Et ita ista prima missio... ad nihilum est deducta, ut dicit frater Jordanus de Jano in cronica sua“... Demum, ut idem dicit, an. dom. 1221 kal. iunii findet die von Jordan erzählte zweite Aussendung statt.

8. Die von Wadding als Balduin von Braunschweig und Chronicum Saxonicum angeführte Compilation[3]), deren zweiter Theil (de introductione sacrae observantiae in provinciam Argentinam) allerdings frühestens in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts geschrieben wurde, verdient als Ueberarbeitung Jordans von Giano Beachtung. Sie stellt folgende Chronologie auf: „An. dom. 1217[4]), qui fuit undecimus a prima conversione b. patris nostri Francisci, regulae vero approbatione nonus... multiplicatis iam fratribus tam pietate quam numero, celebratur generale capitulum Assisii ad S. Mariam de Portiuncula, ibique assignatis provinciis et ministris institutis per universum fere fidei catholicae orbem fratres divisi sunt.“ Es wird nun in engem Anschluß an Jordan der Mißerfolg der deutschen Sendung erzählt. — „An. dom. 1219, qui fuit a prima conversione b. Francisci decimus tertius, a regulae approbatione undecimus, celebrato iterum capitulo apud S. Mariam de Portiuncula electisque ministris pro nutu et voluntate dei fratres litteris papalibus nec non reverendissimi domini cardinalis Hugolini... per totum ferme mundum sunt ablegati et ubique gentium maxima cum caritate et benevolentia recepti.“ Nur Ungarn bildet

---

[1]) Ein Auszug im Archiv für österreich. Geschichte Bd. 49, S. 300—303, der volle Text von Liske und Lorkiewicz edirt Lemberg 1886. [2]) Archiv a. a. O. S. 315 f [3]) Abgedruckt als chronica anonyma in den Analecta Franciscana I, 279—300; vgl. Denifle im Archiv f. Lit. u Kirchengesch. I, 630 f. [4]) Auf dieses Jahr setzt auch Marco de Lisboa (Chronica da orden dos fradres Menores. Lisboa 1556—62, parte 1, lib. 1. cap. 31) die erste Aussendung an.

eine Ausnahme (nach Jordan) — Die dritte Aussendung erfolgt 1221 und zwar nach Deutschland; genau nach Jordan.

Aus dieser Zusammenstellung so verschieden lautender, ja vielfach unter sich entgegengesetzter Angaben scheint sich mir vor Allem als erste Folgerung die Unmöglichkeit zu ergeben, über den eigentlichen Streitpunkt, d. h. das Datum der ersten Aussendung nach Frankreich und Deutschland, zu völliger Klarheit und Sicherheit zu gelangen. Ich halte daher den Versuch Voigts und K. Müllers, aus Jordan und den drei Gefährten dieses Datum mit voller Sicherheit gegen die bisherige Ordenstradition festzustellen, für mißglückt, ja zweifle nicht, daß K. Müller in diese Bahn nicht eingelenkt hätte, wenn er mit der nöthigen Voraussetzungslosigkeit, unabhängig von Voigt und ohne die an manchen Stellen an den Tag tretende zu radicale Geringschätzung dieser und ähnlicher Ordenstraditionen die Sache allseitig und selbstständig geprüft hätte.

Doch kommen wir zur Beweisführung und zur Verwerthung des eben vorgelegten Quellenmaterials.

Vor Allem ist zu beachten, daß das Jahr 1217 zuerst in der „Chronik der 24 Generäle" als das Datum der ersten Aussendung in die christlichen Länder bezeichnet wird. Wie ich vermuthe, hat der Chronist diese Angabe nicht einer aus den Anfängen des Ordens herstammenden, ihm noch vorliegenden, für uns aber verlorenen Quelle entnommen, sondern dieselbe vielmehr aus den in obigen Quellen enthaltenen Anhaltspunkten erschlossen. Die von ihm verhältnißmäßig am besten fixirte, im Orden vielleicht bereits seit Langem vorhandene traditionelle Chronologie scheint mir im Großen und Ganzen noch immer die wahrscheinlichste, wobei freilich zu bemerken ist, daß nicht allen einzelnen Behauptungen, aus welchen sie sich zusammensetzt, derselbe Grad der Wahrscheinlichkeit zukommt.

Zunächst haben wir den Beginn der Propaganda (und damit, wie ich glaube, auch die Einsetzung der „ministri") ohne allen Zweifel vor das J. 1219 anzusetzen; ich sage dies — abgesehen von den mehr persönlichen Fahrten des Heiligen [1]) und des Fr. Aegidius [2]).

Aus den auch dem 13. Jahrhundert angehörigen Quellen können wir mit aller Sicherheit eine Aussendung von 1219 feststellen, bei welcher der Heilige nach Syrien geht, und eine weitere von 1221, wo der durch Jordan so wohl verbürgte zweite Zug nach Deutsch-

[1]) S. oben S. 728. [2]) Vgl. Müller a. a. O. S. 56.

land stattfindet. Doch schließen diese Berichte frühere Aussendungen mehrerer Gruppen durchaus nicht aus; ja Jordan selbst setzt die Sendung von Elias und mehreren Brüdern spätestens auf ein Generalcapitel des Jahres 1218 an, und hält es auch für möglich, daß außerdem eine Zahl von Brüdern — unter ihnen die fünf Martyrer von Marocco († 16. Jan. 1220) — auf einem früheren Capitel nach Spanien gesandt worden seien.

Doch auch eine Aussendung nach einem ganz christlichen Lande, nach Frankreich, muß allem Anscheine nach vor das Jahr 1219 angesetzt werden und zwar auf Grund folgender Beweise.

Zu den Quellen des 13. Jahrhunderts und zwar zu den zuverlässigsten gehört auch das Schreiben Honorius III. vom 11. Juni 1219[1]), in dem er die Bischöfe mahnt, die Brüder „sicut catholicos et fideles“ aufzunehmen. Halten wir diesen Brief mit dem Berichte der Vita trium sociorum zusammen, so sehen wir uns von Neuem auf eine vor 1319 fallende Aussendung auch nach Frankreich hingewiesen. Oder sollten etwa die Brüder vom Pfingstcapitel (26. Mai) 1219 aus über die Alpen gezogen sein, in Frankreich die schlimmen Erfahrungen gemacht haben, zum hl. Franz zurückgekehrt sein und sich bis zum 11. Juni bereits mit dem päpstlichen Empfehlungsschreiben ausgerüstet haben? Wer diese Ungereimtheiten vermeiden will, muß die erste verunglückte Sendung nach Frankreich vor das J. 1219 ansetzen. Denn erstens ergeht es den Brüdern so schlecht, weil sie nichts Schriftliches vorweisen können; dieses konnten sie aber seit dem 11. Juni 1219. Sodann kehren sie von dieser nach Jordan völlig[2]) mißglückten Aussendung entmuthigt zum hl. Franz zurück; doch dieser war 1219 nach Syrien gezogen, von wo er erst nach geraumer Zeit zurückkehrte.

Ein weiterer, wie es schien, entscheidender Beweis wurde von Panfilo[3]) und Andern aus der Vita I. des Thomas von Celano[4]) hergeleitet. Nach ihm wurde der Heilige, als er nach Frankreich gehen wollte, vom Cardinallegaten Hugolino in Florenz aufgehalten und angewiesen zur Pflege und Leitung der Seinen in Italien zu bleiben. Wann befand sich, so frägt Panfilo, Cardinal Hugolino (nachmals Gregor IX.) als Legat in Tuscien? Er antwortet, mit Berufung auf zwei Schreiben des Bullarium Romanum: im J. 1217, und folgert daraus, daß ohne Zweifel auf dieses Jahr jene Reise des Heiligen angesetzt werden müsse.

Doch dieser Schluß folgt offenbar aus diesen Prämissen nur dann, wenn Hugolino nicht etwa nur 1217 als Legat in Tuscien weilte, sondern dies auch seine einzige Legation in dieser Provinz war. Nun aber er-

---

[1]) *Sbaralea,* Bullarium Franciscanum I, 2. [2]) Cap. 8. [3]) *Panfilo da Magliano,* Storia compendiosa di S. Francesco e de Francescani. I, 114, not. 4. [4]) Cap. 27, s. oben S. 728.

scheint der Cardinal nicht etwa nur 1217, sondern auch in den Jahren 1218, 1219 und 1221 in Mittel- und Norditalien.

Schon am 23. Januar 1217 (Potthast 5430) verkündigt Honorius den Erzbischöfen und Bischöfen die bevorstehende Absendung Hugolinos als Legaten nach der Lombardei und Tuscien; doch noch bis zum 4. März 1217 (P. 5482) unterzeichnet Hugolino die päpstlichen Schreiben an der Curie. Bald hierauf reiste er ab. Dies bezeugen die Schreiben vom 6.(?) März (P. 5487) und vom 6. März (P. 5488) 1217. Nach P. 5627 ist er am 2. December 1217 (vgl. die Unterzeichnung von P. 5629 vom 5. December 1217) wieder an der Curie, wo er hierauf mit den übrigen Cardinälen unterzeichnet bis zum 30. März (P. 5739) und 7. April 1218 (P. 5747). Hierauf fehlt seine Unterschrift bis zum 31. Mai 1219 (P. 6078) und wirklich finden sich für diese Periode wieder Schreiben an ihn als Legaten vom 27. August 1218 (P. 5896) vgl. P. 6179 vom 9. December 1219, und vom 27. Februar 1219 (P. 5995). — Für das J. 1221 haben wir Schreiben über eine dritte Legation in denselben Provinzen vom 18. Februar (P. 6567), 25. März (P. 6598) und 13. Juni 1221 (P. 6681). — Endlich sind uns in cod. 5152' der Pariser Nationalbibliothek bedeutende Bruchstücke der Acten dieser beiden Legationen von 1219 und 1220 erhalten [1]).

Hat aber nun auch nach dem Gesagten obiger Beweis nicht die Kraft, welche Panfilo ihm zuschreibt, zumal nicht in der Form, in welcher er ihn vorbringt, so thut er doch immerhin noch dar, daß der Heilige bereits vor 1219, also 1218 oder noch wahrscheinlicher schon 1217 seine Brüder in Frankreich, für das er eine große Vorliebe hegte, einzuführen suchte, und nicht minder wahrscheinlich ist, daß, als er auf das Zureden des Legaten von der Reise abstand, er an seiner Stelle einen der Brüder mit dieser Sendung betraute, wie die „Chronik der 24 Generäle“ berichtet.

Ich sage also, die Erzählung der Vita I. gehört spätestens in das J. 1218. Also 1) nicht in das Jahr 1221; denn der Heilige unternahm die Reise, als er nur wenige Brüder um sich hatte; auf dem Pfingstcapitel vor 1221 waren es aber derer bereits mehrere Tausende. Sodann hatte sich damals der Orden in Frankreich bereits festgesetzt. 2) Nicht in das J. 1219. Hiefür hat der eben an erster Stelle angeführte Beweis noch einige Kraft. Vor Allem thut dies die anderweitig feststehende Thatsache der in diesem Jahre erfolgten Orientreise des Heiligen dar. Doch am 31. Mai unterzeichnete Hugolino bereits wieder ein päpstliches Schreiben an der Curie. Franz konnte ihn also damals nicht in Florenz treffen. — Es bleiben folglich nur noch die Jahre 1218 und 1217, auf welche die Erzählung der

[1]) Vgl. Denifle im Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. II, 20. Es sind besonders die Bl. A füllenden Schreiben vom Juni und Juli 1219 zu beachten. Da die Hs. ausgeliehen war, konnte ich keine weiteren Aufschlüsse erhalten. Vgl. das Schreiben Hugolinos von Perugia vom 29. Juni 1219 in *Sbaralea*, Bull. Franc. I, 15.

Vita I. bezogen werden könnte. Für letzteres Jahr spricht in Etwa die geringere Zahl der Brüder, die in der Chronik der 24 Generäle fixirte alte Ueberlieferung und endlich der Umstand, daß der Legat den Heiligen anwies zur Hut und Pflege der Seinen in Italien zu bleiben; weshalb wir wohl zwischen diese Weisung und die Orientreise von 1219 eher zwei als nur ein Jahr ansetzen müssen.

Fand aber nach dem Gesagten im J. 1217 (oder 1218) eine Aussendung nach Spanien und Frankreich statt, so wird eben dadurch schon der Gedanke nahegelegt, auch die erste Mission nach Deutschland, welche fast in allen Berichten mit der nach Frankreich verbunden wird, zugleich auf dieses Jahr anzusetzen. Hierfür spräche auch der Umstand, daß die Erzählung Jordans vom Mißerfolg dieser ersten deutschen Reise kaum die Annahme zuläßt, die so schmählich Vertriebenen seien bereits mit einer päpstlichen Empfehlung ausgerüstet gewesen, wie es das Schreiben vom 11. Juni 1219 war.

III. Doch kommen wir nun zum Haupttheile der Studie Müllers. Derselbe gilt der „Stiftung des hl. Franz und ihrer Entwickelung bis zu seinem Tode 1209—1226.“ Die Darstellung ist unter folgenden Ueberschriften gruppirt: „Die Stiftung und ihr Charakter. — Die weitere Entwickelung bis zum Jahre 1219. — Die Eröffnung der Mission in den übrigen christlichen Ländern 1219. — Die Ereignisse während der Orientreise des hl. Franz und die Umbildung der Genossenschaft zum Orden durch die Regel von 1221. — Die Entwickelung zum Bettelorden. Die Regel von 1223 und ihre Bestätigung durch Honorius III. — Der Uebergang von der Wandermission zu festen Ansiedelungen.“

In diesen Ausführungen können wir ein doppeltes unterscheiden: die Zusammenstellung der einzelnen geschichtlichen Thatsachen, durch welche sich die Stiftung und ihre Entwicklung vollzog, und sodann die Beurtheilung dieser Vorkommnisse, durch welche sie zu einem einheitlichen Bilde zusammengeordnet werden und eine bestimmte Färbung erhalten. In der Behandlung dieses letzten Punktes kann ich dem Verfasser weniger beistimmen als in der des ersteren.

Ganz treffend bezeichnet zwar M. die Darstellung des evangelischen Lebens des Heilandes und der Apostel, mit besonderer Betonung ihrer demüthigen und entsagenden Armuth, als das Lebensideal des Heiligen, weist mit Scharfsinn die erste Verwirklichung desselben in dem heimathlosen Wanderleben nach und macht auf die allmähliche Umgestaltung dieser ersten Erscheinungsform des mino-

ritischen Lebens durch die Gründung fester Niederlassungen aufmerksam. In der Beurtheilung dieser Wandlung jedoch lenkt M. in eine, wie ich glaube, unrichtige Bahn ein und gibt daher der Entwicklungsgeschichte eine zu nicht geringem Theile falsche Färbung.

In Betreff dieses Punktes habe ich meine abweichende Ansicht schon an einer andern Stelle [1]) in folgender Weise ausgesprochen:

„Aber hielt auch Franz unverbrüchlich bis zu seinem Tode an diesem Ideale fest, so zeigte sich doch in der materiellen Verwirklichung desselben, wie dies auch bei den meisten andern Ordensstiftungen geschah, eine gewisse Entwicklung. Es pflegt nämlich Gott den heiligen Stiftern allerdings die allgemeinen Grundrisse des von ihnen auszuführenden Werkes zuweilen unmittelbar und auf wunderbare Weise einzugeben, jedoch die genauere Detaillierung derselben überläßt er nicht selten „den zweiten Ursachen", nämlich den Vorkommnissen und Erfahrungen ihres Lebensganges, womit eine gewisse allmählige Entfaltung ihrer Stiftung gegeben ist. Dies läßt sich beim hl. Franz nicht minder als beim hl. Dominicus oder beim hl. Ignatius beobachten. Es ist daher durchaus verfehlt, den ersten Moment der Verwirklichung als den eigentlichsten Ausdruck des vollen Ideales, als dessen Höhepunkt zu betrachten und in Folge dessen jedes weitere Entwicklungsstadium als einen theilweisen Abfall, als ein Herabsinken anzusehen, und die zu ihnen führenden Kräfte als destructive zu bezeichnen."

Gehen wir auf diesen Streitpunkt etwas näher ein.

Die charakteristischen Züge der ersten Verwirklichung des minoritischen Lebensideales, welche M. zugleich für dessen Höhepunkt hält, sind nach ihm das heimathlose Wanderleben, welches jegliche feste Niederlassung ausschließt, die Arbeit und das Dienen zur Gewinnung des Lebensunterhaltes, die Beschränkung des Bettels auf Augenblicke außerordentlicher Noth, völliges Freisein von jeglicher Organisation und Beamtenhierarchie; kurz kein Orden, sondern eine freie Genossenschaft, kein Gesetzbuch mit statutarischen Einzelbestimmungen, sondern nur die Darstellung eines sittlich-religiösen Ideales.

Dieser ursprüngliche Zustand, so führt M. weiter aus, dauerte im Wesentlichen bis nach 1220 fort (S. 61); ja das grundlegende Merkmal desselben findet sich selbst noch 1221, denn auch damals noch wollte man überhaupt keine eigenen Niederlassungen und bleibenden Wohnstätten (S. 79). Die Umgestaltung wird durch die leidigen Erfahrungen, welche der Heilige während seiner Orientreise 1219—20 machte, veranlaßt, unter besonderer Einwirkung (S. 68 f.) des „eigentlich politischen Kopfes" der Genossenschaft, des Bruder

[1]) Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. III, 553 f.

Elias, und des Papstthums (Cardinal Hugolino), durch die Umarbeitung der ersten (1221) und die Ausarbeitung der neuen, von Honorius III. bestätigten Regel (1223) durchgeführt.

Bezeichnend für das neue Stadium ist das Gegentheil der oben aufgeführten Merkmale: die festen Wohnsitze, die sich in Minister, Custoden und Guardiane abzweigende Hierarchie, ein Gesetzbuch, welches dem Orden eine legale Organisation gibt und Pflichten und Befugnisse umgränzt, die Verherrlichung des Bettels auf Kosten der Arbeit, der eifrige Betrieb der Wissenschaft.

In dieser Veränderung sieht M. nicht etwa die consequente Fortentwicklung des ursprünglichen Gedankens des hl. Franz, vielmehr bezeichnet er sie als „eine Verschiebung des ursprünglichen Ideals der Genossenschaft" (S. 53), als „den Uebergang .. von der enthusiastischen Erregung zu immer weltförmigerem Wesen" (S. 94); er läßt den Heiligen dieser Wendung „verstimmt und mit Bitterkeit (S. 108) zuschauen"; da, was er „in der Noth des Augenblickes und offenbar unter der Leitung von Geistern, die ihm im Ueberblick über die Welt und die in ihr ausschlaggebenden Factoren weit überlegen waren, als unfehlbares Heilmittel ergriffen, sich als ein Gift erwiesen hat, das die Kräfte, mit denen er die Welt zu überwinden gedachte, zu verzehren droht, und der Bund mit der Weltkirche und ihrem Papstthum seine Stiftung bereits in den ganzen Strudel dieses weltlichen Treibens hineingezogen hat" (S. 109, vgl. auch S. 113).

Es ist ohne Zweifel ein wirkliches Verdienst M's, deutlicher als es bisher je geschehen, den ursprünglichen Zustand von den spätern Erscheinungsformen geschieden und damit die stufenweise Umgestaltung und Entwicklung des Franziscanerordens dargestellt zu haben; im Großen und Ganzen stimme ich diesem Theile seiner Darstellung bei. Meine Aussetzungen betreffen, wie gesagt, hauptsächlich die **Beurtheilung** dieser Entwicklung. Ja selbst in diesem Punkte mache ich seiner Auffassung noch mehrere Zugeständnisse. Ich gebe zu, daß nach Aussage der ältesten Biographen noch zu Lebzeiten des Stifters sich Strömungen in der Genossenschaft fühlbar machten, welche den Heiligen mit Schmerz und Besorgniß erfüllten. Aber dieselben betrafen keine wesentlichen Bestandtheile des „neuen" Zustandes, sondern Ausschreitungen über die in ihm gezogenen Grenzen. Ferner habe auch ich an einer andern Stelle [1]) ausgeführt, daß mit dem „neuen" Zustand Einrichtungen getroffen wurden,

[1]) Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. III, 558 f.

deren ungehörige und maßlose Weiterbildung zu dem recht „weltförmigen" Wesen der extremen Fraction der Communität führen mußte.

Was ich aber entschieden in Abrede stelle, ist dies, daß selbst die wesentlichen Züge dieses zweiten Stadiums bereits ein von Franz verabscheuter Abfall, eine Verschiebung des minoritischen Lebensideals gewesen seien. Ich sehe dieselben vielmehr als ein weiteres Stadium der vom Heiligen gewollten und geleiteten Verwirklichung derselben an.

Als einen solchen wesentlichen Zug bezeichnet M. selbst die festen Wohnsitze und zwar mit solchem Nachdruck, daß der Orden nach ihm, durch deren Annahme „nothwendig" in diese ganze, schiefe Entwicklung hineingerathen mußte (S. 113). Aber gerade dieser so „wesentliche" Zug ist weiter nichts als die consequente Fortbildung des ursprünglichen Zustandes, eine nothwendige Folge des schnellen Anwachsens der Brüder und der Ausdehnung ihrer apostolischen Wirksamkeit auf die Länder jenseits der Alpen. Diese Annahme fester Wohnsitze stand mit dem obersten Lebensideal des Heiligen im besten Einklang und war von ihm selbst gewollt und gutgeheißen.

Vor Allem, einen festen Wohnsitz hatte der Orden seit seinen ersten Zeiten, zuerst in Portiuncula, dann eine Zeit lang in Rivotorto, hierauf für immer in ersterem Orte, wo ihnen bald auch von den Benedictinern von Subasio die Kirche St. Maria degli Angeli überlassen wurde [1]). Bei dem schnellen Anwachsen der Brüder mußte sich immer mehr die Nothwendigkeit fühlbar machen, auch eine größere Zahl von Brüdern an einem Orte zu vereinen. Oder wie sollte die religiöse und wissenschaftliche Heranbildung der sich dem Orden anschließenden Jugend auf dem ewigen Wanderleben, bei der Vertheilung in zu kleine Gruppen bewerkstelligt werden? In größern Städten, wie Paris und Bologna, wo die Predigt dauernden und ergiebigeren Erfolg versprach, mußte sich doch wohl dauernd eine größere Anzahl von Brüdern festsetzen. Hatte sich also schon bei der Beschränkung der Predigt auf Umbrien und die nächste Umgebung die Nothwendigkeit fester Mittelpunkte herausgestellt, um wie viel mehr mußte dies nach der Aussendung in die Länder jenseits der Alpen geschehen. Es scheint mir daher die Angabe der drei Gefährten, daß bereits 1217 oder 1219 die in die christlichen Länder

[1]) *Thomas de Celano*, Vita I^a l. 1, c. 16 und die Legenda trium sociorum c. 13.

ausgesandten Brüder den Auftrag erhielten, sich in denselben festzusetzen[1]), alle Beachtung zu verdienen, da kein Grund für die Annahme vorliegt, es werde hier von ihnen die Auffassung einer späteren Entwicklungsperiode (1245) in eine frühere hinaufgetragen.

Daß die Brüder fast allenthalben zunächst in Leprosenhäusern, Spitälern oder verlassenen Gebäulichkeiten ihre Wohnung aufschlugen und geraume Zeit verstrich, bis sie eigene, d. h. für ihre Zwecke eingerichtete, ihnen dauernd zum Gebrauche überlassene Wohnungen erhielten, lag in der Natur der Sache und mußte geschehen, selbst wenn ihre Wünsche von Anfang an auf feste Wohnsitze gerichtet waren[2]). Gegen die Annahme dieser letzteren hatte der Heilige Nichts einzuwenden, wie uns seine ältesten Lebensbeschreibungen darthun[3]), falls nur das Eigenthumsrecht nicht ihnen zustand und die Behausung dem Ideale seiner Armuth nicht widerstritt.

Eine schwerwiegende Bekräftigung meiner Ansicht finde ich in der bis zu den ersten Gefährten des hl. Stifters hinaufreichenden spiritualistischen Tradition. Während dieselbe mit so ernstem, ja nicht selten übertriebenem Eifer jede wirkliche oder vermeintliche Abweichung vom ursprünglichen Ordensideale verzeichnet und brandmarkt, hat sie kein Wort gegen die Annahme fester Wohnsitze einzuwenden. — Uebrigens führt M. selbst, wenigstens an einer Stelle (S. 112), seine Auffassung annähernd auf das richtige Maß zurück, indem er zugesteht, daß die diesbezügliche Regel „sich noch zur Noth aufrecht erhalten ließ, so lange man in den Städten kleine und im Ganzen werthlose Häuser als Wohnungen angewiesen bekam, und erst zur reinen Lüge wurde, sobald man anfing, Almosen zusammenzuscharren, um aus ihnen Convente und Kirchen von steigendem Umfang und wachsender Pracht zu bauen" (S. 112). Was hier geschehen, hätte in der ganzen Schilderung des zweiten Entwicklungsstadiums der Genossenschaft durchgeführt werden sollen; es hätte das demselben Wesentliche und Gesetzliche von dem Mißbräuchlichen geschieden werden sollen. Jenes war die weitere Verwirklichung und

---

[1]) S. oben S. 728. Von dem Mißerfolge sprechend, sagen sie: „Recipiebantur in quibusdam provinciis, *sed non permittebantur habitacula construere.*" Vgl. cap. 14, p. 40. [2]) Legenda trium sociorum, cap. 14. ed. Romae 1880 p. 40: „Dominus inspiravit aliquibus deum timentibus, ut illis pararent hospitia, quousque pro ipsis edificata sunt loca in urbibus et castris." [3]) Vgl. Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. III 562 f.

Entfaltung des ursprünglichen minoritischen Lebensideales; dieses eine Verschiebung desselben, ein Abfall.

Was ich aber an dem, nach M. charakteristischesten Merkmal der zweiten Periode nachgewiesen habe, läßt sich ebenso leicht auch in betreff der übrigen Kennzeichen darthun. Doch dies würde uns zu weit führen. Nur auf einen Zug will ich noch hinweisen, der meines Erachtens für die Gestaltung des Ordens und die Richtung seiner Entwicklung ungleich wichtiger und grundlegender war, als die Annahme fester Wohnsitze, oder, richtiger gesprochen, die Vermehrung derselben, ich meine die Umgestaltung der Genossenschaft in einen Clerikerorden. Dieselbe wird von M. zu wenig betont.

Der Heilige stellte von Anfang an die Predigt als eine wesentliche Function seiner Gründung auf, freilich nicht die wissenschaftliche, sondern die schlichte und einfache. Aber selbst für diese war nach dem damals geltenden Recht[1]) außer der Bevollmächtigung von Seiten der zuständigen kirchlichen Behörde in der Regel wenigstens das Diaconat erforderlich. Freilich konnte der Papst, ja selbst die Bischöfe, auch Laien diese Befugniß ertheilen; aber war die Ertheilung derselben schon frühe als eine immer mehr einzuschränkende, gefährliche Ausnahme angesehen worden, so hatte sich diese Anschauung bis zum Anfange des 13. Jahrhunderts befestigt und wurde gerade damals durch die bei den Waldensern gemachten Erfahrungen nachdrücklichst bestätigt[2]). Hinschius[3]) führt dagegen allerdings mit Berufung auf K. Müller die Bevollmächtigung des hl. Franz und seiner Gefährten zum Predigen an und will dadurch beweisen, daß die Laien damals noch nicht absolut vom Predigtamte ausgeschlossen waren. Doch hiebei entging ihm, daß nach der Aussage der drei Gefährten sowohl, als des hl. Bonaventura diese Bevollmächtigung, gerade um sie nach Möglichkeit mit den Anforderungen des geltenden Rechtes in Uebereinstimmung zu bringen, mit dem Befehl verbunden war,

---

[1]) Vgl. Kober, Die Suspension der Kirchendiener. Tübingen 1862, S. 98 f. u. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. IV, 451 f. [2]) Hinschius a. a. O. S. 452. [3]) Hinschius (a. a. O. S. 451, Anm. 2) fährt, nachdem er erwähnt, daß das Concil von Tarragona 1317 nicht eine absolute Ausschließung der Laien (vom Predigtamt) annehme, also fort: „Hatte doch Innocenz III. selbst 1209 der Genossenschaft des Franz von Assisi, welche anfänglich kein Orden, sondern eine Genossenschaft von Laien und Clerikern zur Predigt des Reiches Gottes und der Buße unter dem Volke auf den Straßen, Plätzen und im freien Feld war, zur Ausübung dieser Thätigkeiten die Ermächtigung ertheilt. K. Müller a. a. O. S. 30. 33. 39. 42."

die Brüder durch die Ertheilung der Tonsur zu Clerikern zu machen[1]). Es beweist also dieser Vorgang eher das Gegentheil von dem, wofür Hinschius ihn anführt[2]), ganz abgesehen davon, daß, wie ich unten zeigen werde, die Genossenschaft des Heiligen durch die mündliche Gutheißung von 1209 in die Zahl der kirchlich approbirten Orden eingetreten war.

Wollte also der Heilige nicht sich und seine Brüder unzähligen, wohl berechtigten Schwierigkeiten von Seiten der kirchlichen Behörden aussetzen, so mußte er die zum Predigtamt bestimmten Brüder mindestens durch die Tonsur zu Clerikern machen und möglichst bald zum Diaconat vorrücken lassen. Daß dies wenigstens 1221 geschah, ersehen wir deutlich aus Jordan von Giano[3]). Diese Vorstufen, zumal aber das Predigtamt selbst machten das Studium zur unabweisbaren Pflicht; dieses sodann forderte Studienanstalten, ausgebildete Lehrer, die Anlegung von Bibliotheken. Machte also der hl. Franz das apostolische Predigtamt zu einer wesentlichen Function seiner Genossenschaft, so mußten auch die unumgänglich nothwendigen Vorbedingungen in seiner Absicht liegen: die Bücher, das Studium, die

---

[1]) Vita trium sociorum cap. 12: „Suscepta itaque benedictione a summo pontifice et visitatis Apostolorum liminibus, *datisque tonsuris beato Francisco et aliis fratribus*, sicut dictus cardinalis (Joannes de S. Paulo) procuraverat, *volens omnes illos duodecim esse clericos*; relinquens Urbem vir dei cum dictis fratribus in orbem profectus est." — Die Vita S. Bonaventurae cap. 3: „(Innocentius) approbavit regulam, dedit de poenitentia predicanda mandatum et laicis fratribus omnibus, qui servum dei fuerant comitati, fecit coronas parvulas fieri, *ut verbum dei libere praedicarent.*" [2]) Will Hinschius trotz dem oben Gesagten sich für seine Behauptung auf die Bevollmächtigung des hl. Franz berufen, so steht ihm, so viel ich sehe, nur noch ein Weg offen; er muß nachzuweisen suchen, daß die dem Heiligen damals ertheilte Vollmacht der Art war, daß er kraft derselben, seine späteren Gefährten, selbst wenn sie blos Laien waren, zur Predigt aussenden konnte. Die einzige, mir bekannte Beweisstelle hiefür ist in der Legenda trium sociorum cap. 14, ed. Romae 1880, p. 40: „Quicunque ex ipsis (von den zum Capitel versammelten Brüdern) spiritum dei habebant et eloquentiam idoneam ad praedicandum, *sive clericus sive laicus esset*, dabat (der hl. Franz) ei licentiam praedicandi." Diese Angabe der Legende, „diese Einschränkung des Rechtes der Predigt" wird allerdings von K. Müller (a. a. O. S. 42, Anm. 1 u. S. 53, Anm. 1) sehr ungnädig abgethan. Doch wie dem auch sei, war auch wirklich eine solche Bevollmächtigung selbst der Laien dem Heiligen mündlich zugestanden, dieselbe mußte binnen Kurzem durch die von Seiten der kirchlichen Behörden erhobenen Schwierigkeiten und Einreden illusorisch werden. [3]) Memorabilia cap. 15 s.

Studienanstalten, die Lehrer, das Aufsteigen zu den hl. Weihen, die Scheidung der Brüder in Cleriker und Laien. Allerdings wollte der Heilige wie das Predigtamt so die Vorbereitung zu ihm nach den Anforderungen des das ganze minoritische Leben normirenden Ideals: der Armuth, Demuth und Innerlichkeit, eingeschränkt wissen. Bei der Feststellung der hiedurch gezogenen Gränzen verdient auch wieder die spiritualistische Ueberlieferung alle Beachtung: das Eifern gegen das Ueberwuchern der apostolischen Thätigkeit, gegen die Unzahl der Prediger, die ungebührliche Ausdehnung des Studiums, die Vermehrung der Studienanstalten, die Vernachläßigung des innerlichen Lebens der Eremitorien. Kurz wir haben auch hier wieder das vom Heiligen mit dem Predigtamt Gewollte, das dem zweiten Entwicklungsstadium Wesentliche von dem Ungesetzlichen und Mißbräuchlichen zu unterscheiden, dürfen nicht mit diesem auch jenes und folglich das ganze zweite Stadium als Abfall vom Lebensideal des Stifters bezeichnen.

Nach dem Gesagten dürfte klar sein, in welchem Sinne in der Darstellung M's. die Entwicklung des Franciscanerordens meines Erachtens zu nicht geringem Theile eine falsche Färbung erhält.

IV. Ich berühre zum Schlusse noch einige Züge dieser Entwicklung, in welchen ich gleichfalls von der Auffassung des Autors abweiche.

M. hebt an mehreren Stellen (S. 32. 33, vgl. S. 7; sodann S. 63 f.) hervor, Franz habe keinen Orden stiften wollen, selbst 1219 habe ein Franciscanerorden noch nicht bestanden (S. 32, Anm. 2), sondern nur eine freie Genossenschaft, die Ordensbildung sei erst 1221 durch die Umarbeitung der ursprünglichen Regel erfolgt (S. 63 f., S. 68 f.). Ja diese Anschauung und Ausdrucksweise wurde bereits durch Hinschius auch in die juristische Welt eingeführt[1]). Mir scheint dieselbe irrig, weil dem correcten canonistischen Sprachgebrauch widerstreitend. Oder welche der wesentlichen Bedingungen, die nach dem damals sowohl als jetzt geltenden Recht zu einem kirchlich approbirten Orden nöthig sind, fehlten der Stiftung nach 1209, ja selbst 1219 noch und wurden ihr erst 1221 zu Theil? Etwa die festere Organisation, eine weitere schärfere Gliederung der Hierarchie, die Vermehrung der disciplinären Bestimmungen. Dies sind allerdings die hauptsächlichsten Momente,

---

[1]) S. oben S. 740 Anm. 3.

durch welche M. 1221 die Ordensbildung erfolgen läßt. Doch kein Canonist wird je diese Momente als wesentliche Bestandtheile in die canonistische Definition von „Orden“ aufnehmen. Solche sind vielmehr die dauernde Vereinigung zu einem religiösen Zweck, die Ablegung der (ewigen) evangelischen Gelübde und Gutheißung von Seiten der zustehenden kirchlichen Behörde. Wo sich diese drei Momente finden, haben wir einen kirchlich approbirten Orden; dieselben kamen aber der Stiftung des hl. Franz bereits 1209 zu. Also geht es absolut nicht an, ihr diesen Titel zu bestreiten. Vielmehr ist mir unerfindlich, in welchem Sinne dieselbe vor 1221 eine „freie“ Genossenschaft genannt werden konnte. Stand es etwa den Brüdern frei, dieselbe zu verlassen? Durchaus nicht; denn durch die drei evangelischen Gelübde hatten sie sich für ewig Gott und dem Orden gegenüber gebunden. Diese Verpflichtung erstand nicht etwa erst aus dem päpstlichen Schreiben vom 22. September 1220 [1]); dasselbe bevollmächtigte nur den Orden, dieselbe durch Zwangsmaßregeln zu schützen. Zum Ueberfluß zeigen dann noch die beiden päpstlichen Empfehlungsschreiben vom 11. Juni 1219 und vom 29. Mai 1220 [2]) aufs deutlichste, daß an der Curie die Genossenschaft des hl. Franz bereits seit 1209 als einer der approbirten Orden galt.

Auf den ersten Blick scheint Ms. Auffassung eine interessante Bekräftigung durch die spiritualistische Tradition zu erhalten, wenn wir anders eine Stelle eines Briefes Angelo's da Clarino als den Ausdruck einer solchen Ueberlieferung ansehen dürfen. Angelo tröstet in diesem Schreiben die Seinen über ihre Abtrennung vom Körper des mächtigen Ordens, über ihre geringe Zahl und die unansehnliche Gestaltung ihrer Secte und sagt [3]): „Unde magistros principaliter et prelatos nomen ordinis [pro] palio assumpturos ad sui sensus nequitiam contra veritatem celitus sibi date regule convellendam intelligens, nomen ordinis non amabat nec voluit, quod sua religio vocaretur ordo minorum sed

[1]) *Sbaralea*, Bullarium Franciscanum I, 6. Müller a. a. O. S. 54 glaubt ferner, daß vor diesem Schreiben die Abtrünnigen keine kirchliche Verfolgung zu fürchten hatten und ein kirchlicher Schutz gegen das Verlassen des Ordens erst durch diese Bulle ertheilt worden sei. Dies ist ungenau. Denn schon vor 1220 konnte jeder Abtrünnige nach dem gemeinen Recht als solcher vor jedem kirchlichen Tribunal angeklagt und abgeurtheilt werden. Dieser „kirchliche Schutz“ wurde durch das Schreiben von 1220 nur dadurch wirksamer gemacht, als es den Orden selbst zur selbstständigen Procedur gegen die Abtrünnigen bevollmächtigte. [2]) *Sbaralea* l. c. I, 2. 5. [3]) Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. I, 564.

vita minorum. Quare pro nomine ordinis eligere mori, non est secundum sensum et spiritum fundationis, quia nomen ordinis ipse cum suis habere renuebat." Richtig ist hieran nur, daß Franz mit der ihm eigenen Demuth nicht als Ordensstifter gelten, seine Genossenschaft nicht einmal dem Namen nach den hochangesehenen Stiftungen an die Seite setzen wollte, alle die damals üblichen glanzvollen Erscheinungsformen dieser Institute, die Privilegien und Exemptionen u. s. w., welche nur zu leicht das Sinnen und Trachten der Brüder von seinem Lebensideal ablenken konnten, von den Seinen fern zu halten bestrebt war. Aber so einfach auch der Heilige seine Genossenschaft durch die Regel von 1209 organisirte, so enthielt sie doch bereits damals alle Momente, welche zu einem Orden, selbst wenn wir das Wort im engsten Sinne nehmen, erforderlich sind. Wenn er also auch wirklich sagte, er wolle keinen Orden stiften, so wies er in Wirklichkeit hiedurch nur jenen äußeren unwesentlichen Glanz von seiner Bruderschaft ab, berechtigt uns aber durchaus nicht, seinen eigentlichen Gedanken in der von Müller und Hinschius adoptirten Weise in die wissenschaftlich genaue Sprache zu übertragen. Damit besteht allerdings recht gut, daß in den ersten Jahren nach 1209 bei der geringen Ausdehnung der Genossenschaft dieselbe vom Volke noch nicht als Orden bezeichnet wurde [1]); später aber konnte selbst der Heilige diese Benennung von den Seinen nicht mehr fern halten.

Noch ein anderer Punkt fordert Berücksichtigung. M. spricht sich auf das Entschiedenste gegen die Annahme eines Vicariates des Petrus Cathanei aus (S. 181 ff.) und fällt in Folge dessen ein in der That sehr scharfes Verdict über die Vita II. des Thomas von Celano. Doch meines Erachtens läßt sich gegen die Stellvertretung des Heiligen durch Cathanei absolut nichts Stichhaltiges vorbringen. Die Vita I. nennt Elias als Vicar an keiner Stelle, welche auf die Zeit vor dem 10. März 1221 bezogen werden mußte, wie auch die Vita II. an keiner Stelle, welche in die letzten fünf Lebensjahre des hl. Stifters gehörte, Cathanei als solchen bezeichnet. Daß Elias bereits seit dem Sommer 1221, nicht erst, wie M. will (S. 182, Anm. 1),

[1]) In den Vitae z. B. in der Vita trium sociorum heißt die Genossenschaft bald ordo bald religio; cf. c. 10, ed. Romae 1880 p. 27: „Aliis quaerentibus, quis esset ordo ipsorum. Quibus ... confitebantur, quod erant viri poenitentiales de civitate Assisii oriundi; nondum enim ordo eorum dicebatur religio." Diese Aussage bezieht sich auf die Zeit vor der Bestätigung der Regel (1209). Dagegen c. 9, p. 25 u. c. 16, p. 42.

in den letzten beiden Lebensjahren eine gewisse Stellvertretung des durch vielfache Krankheiten sehr behinderten Heiligen ausübte, steht aus Jordan cap. 17. 18 unzweifelhaft fest. Elias spricht für Franz, er entscheidet das Loos Jordans. Hieraus folgt Nichts gegen das Vicariat Cathaneis, denn derselbe war bereits am 10. März 1221 gestorben, wie jeden Besucher der Portiunculakirche der allem Anscheine nach kurz nach seinem Tode in die äußere Wand der ursprünglichen Portiunculacapelle eingelassene Grabstein[1]) lehrt. Dieses genaue Zusammenstimmen der verschiedenen Nachrichten scheint mir das umstrittene Vicariat nicht wenig zu bekräftigen. Daß aber Franz sich nie ganz von der Leitung des Ordens zurückzog und alle wichtigen Acte selbst vornahm, beweist M., ohne es zu bemerken, gerade für die Zeit des Vicariates des Elias (1221—1226); und hiemit fällt Ms. ganzer zweiter Beweis.

Es bleibt nur noch der erste übrig: das Schweigen der Vita I. im Verhältniß zum Berichte der Vita II. Doch derselbe scheint mir von geringem Belang, war ja doch eben der Zweck der beiden Lebensbeschreibungen von 1244, eine Nachlese zu halten und das bisher Uebergangene nachzuholen. Offenbar war das Vicariat des Elias in den letzten Lebensjahren des Heiligen bei dessen leidendem Zustand und der weiten Ausbreitung des Ordens von ungleich größerer praktischer Bedeutung als das theilweise mehr als Tugendübung vom Heiligen aufgestellte Vicariat Cathanei's. Daher ist die Erwähnung jenes und Uebergehen dieses in der Vita I. nicht minder erklärlich als das Schweigen über Elias und die Hervorhebung Cathanei's in der zur Erbauung der Brüder nach der Bannung des Elias geschriebenen Vita II. Es findet sich daher von einer bewußten Unwahrheit in dieser Vita auch nicht die leiseste Spur.

Auf einige andere Punkte, in welchen ich gleichfalls mit Müller nicht völlig übereinstimme, kann ich aus Raummangel nicht mehr eingehen. Auf das dritte die Bußbruderschaften betreffende Capitel hoffe ich bei einer andern Gelegenheit zurückzukommen. Ich wollte die beiden ersten Punkte mit solcher Ausführlichkeit behandeln, weil der erste für die Chronologie, der zweite für die Entwicklungsgeschichte von entscheidender Bedeutung ist; sodann aber auch, weil es mir ungerecht schien, die Resultate eines fleißigen und ernsten Forschers leichthin in Frage zu stellen.

---

[1]) Vgl. die etwas rohe Abbildung bei Panfilo da Magliano I, 317.



Ich hoffe daher, daß die fast den ganzen vorliegenden Aufsatz einnehmende Polemik in meinen Lesern nicht den Eindruck hervorrufe, als wolle ich durch sie das dem Verfasser gespendete Lob zurücknehmen. Diese Ausführlichkeit bekräftigt dasselbe vielmehr. Leere Behauptungen können durch wenige Worte abgethan werden, nicht aber Sätze, welche eingehende und mühevolle Quellenstudien zur Grundlage haben.

An mehreren Stellen der Arbeit Müller's fühlt sich der katholische Leser durch protestantische Auffassungs- und Ausdrucksweisen unangenehm berührt, wie auch fast alle oben dargelegten Unrichtigkeiten in einer ungerechtfertigten Geringschätzung von historischen Traditionen des Ordens oder von katholischen Einrichtungen ihren Grund haben. Es wäre in dieser Richtung etwas mehr Conservatismus zu wünschen. Allerdings stehen auch in dieser Beziehung sowohl die uns vorliegende, als andere Leistungen M's. ziemlich hoch über dem Niveau der übrigen protestantischen Kirchengeschichtsforscher, da es M. mit der Prüfung und Forschung ernster nimmt, als viele Andere und in seiner wissenschaftlichen Arbeit eine Charakterfestigkeit zeigt, welche selbst langjährigen protestantischen Ueberlieferungen gewachsen ist.

Nachtrag des Verfassers zu S. 734.

Auf Grund einer gütigen Mittheilung des Herrn H. Omont kann ich nun dem oben (S. 734 Anm.) Gesagten ergänzend anfügen, daß die genannte Pariser Hs. über das Verweilen des Card. Hugolino keinen weitern Aufschluß ertheilt. Auf Bl. A finden sich zunächst zwei vom 19. u. 22. Juni 1219 datirte Urkunden von in Ferrara vollzogenen Schenkungen, bei welchen der Legat nicht zugegen war. Ein drittes Schreiben rührt vom Cardinal selbst her und ist vom 12. Juli „apud S. Mariam de Reno“ datirt; doch fehlt die Angabe des Jahres. — Es bleibt uns also nur das oben aus Sbaralea citirte Schreiben von Perugia.

Rom. Franz Ehrle S. J.

Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. Von Emil Egli. Zürich. Schultheß. 1887. 112 S. 8.

Prof. Harnack gibt den „schlecht orientirten protestantischen Archäologen“, welche über katholische Feste schreiben wollen, den weisen Rath, sich vorerst aus katholischen Büchern „eine gesicherte Kenntniß von den in den katholischen Kirchen gültigen Bestimmungen zu erwerben[1])“. Daß der Verfasser obigen Schriftchens diese Mahnung nicht befolgt hat, ist

---

[1]) Theol. Litztg. 1882 Nr. 9 S. 213.

sehr bedauerlich, ja geradezu unverzeihlich; einmal, weil er sich herausgenommen, ein der morgenländischen Kirche angehörendes altehrwürdiges liturgisches Stück zu erklären, ohne auch nur eine leise Ahnung von den Eigenthümlichkeiten der orientalischen Riten zu haben; und zweitens, weil er es unterlassen, sich irgend welche Kenntnis über die neueren Werke, welche diesen Gegenstand behandeln, zu verschaffen. Schon ein einfacher Blick in mein Heortologium hätte E. in eine ihm gänzlich unbekannt gebliebene Literatur eingeführt[1]), hätte ihm das Armuthszeugnis erspart, „er habe nicht gesehen, daß bisher etwas zur Verwertung des von Wright herausgegebenen syrischen Kalenders geschehen sei[2])", und hätte ihn auch vor augenscheinlichen Irrthümern geschützt, aus denen wir hier nur einige wenige notieren wollen.

„Man beachte, sagt E., die Benennung des Stephanus als eines Apostels, der späteren Zeit gilt er nicht mehr als solcher" (S. 6—7). In der orientalischen Kirche haben die sieben Diakone sammt den zweiundsiebzig Jüngern des Herrn stets als Apostel gegolten und gelten annoch als solche. Vgl. was namentlich Stephanus betrifft, den heutigen Titel seines Festes: *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου, πρωτομάρτυρος καὶ ἀρχιδιακόνου Στεφάνου*[3]). Im nämlichen Text fügt E. einen weiteren Irrthum mit den Worten hinzu: „Neu ist aus dem Syrer zu lernen, daß in alter Zeit dem Weihnachtsfeste drei Aposteltage nach einander folgten". Diese drei Aposteltage kommen als festa concomitantia Nativitatem Domini wie in vielen morgenländischen Kalendern früherer Zeit, so auch in mehreren jetzt noch recipierten liturgischen Büchern orientalischer Riten vor[4]). Dieser Festordnung liegt die Idee zu Grund, daß Christus Jesus als höchster König seinen Einzug in die Welt halten müsse *ἀξίως παραπεμφθείς*, mit würdigem Gefolge und namentlich von den ersten Ministern seines Reiches begleitet: Apostoli, heißt es, Christo regi mundum ingredienti adesse jubentur tanquam proceres aulici, divinorum consiliorum participes, ministri atque adjutores[5]). Wenn diese Aposteltage später in manchen Riten von Weihnachten getrennt und auf die gewissen oder muthmaßlichen Todestage verlegt wurden, so ist das hauptsächlich geschehen, um sie mit feierlichen Octaven begehen zu können: quo se facilius ac splendidius explicare solemnitas posset[6]). Rücksichtlich der Fixierung des Tages der Apostelfürsten auf den 29. Juni im römischen Chronographen vom J. 354 läßt E. sich durch Mommsen zur komischen Bemerkung verleiten, es sei hier, wegen Angabe späterer Consuln, an die Translation der Gebeine dieser Apostel (nach S. 56 im J. 258, nach S. 104 aber im J. 208) zu denken (S. 56. 104). Dabei macht ihm weder der durch die Benennung depositio (S. 103) bezeichnete Todestag,

---

[1]) 1. Bd. XVI—XXXIII. [2]) 1. Bd. XXX. 148. 195. 313. [3]) 1. Bd. 367. [4]) 1. Bd. 197. 373; 2. Bd. 629—630. [5]) 1. Bd. 194—197. [6]) 1. Bd. 195.

noch die ausdrückliche Angabe des Martyriums in den alten Consularfasten[1]) irgend welche Schwierigkeit, da es für ihn, als Mann der exacten Forschung, im vorhinein feststeht, daß die Kirche überhaupt keine Kunde vom Martyrtod des Petrus besessen, sondern einen solchen nur nach ihrem System angenommen habe (S. 54—56). Doch ärger noch als die Apostelfürsten spielen unserm Archäologen die zwei Jacobi mit. Weil er in seiner totalen Unkenntnis der orientalischen Heortologie von der Zugehörigkeit des „Bruders des Herrn" zu der feierlichen συνοδία oder dem Gefolge des himmlischen Königs bei dem Einzug in sein Reich auf Erden nichts weiß, noch von der auch heutigen Tages noch in vielen Kirchen des Morgenlandes vorkommenden Mitfeier des ἀδελφοθέου während der Weihnachtsapostelfesttage[2]) gehört hat, sondern bei den verschiedenen Ansätzen des Namens Jacobus immer nur an den Bruder Johannis denkt: steht er vor den sich scheinbar widersprechenden Angaben der alten Festverzeichnisse völlig rathlos da. Zweimal vermuthet er eine Verschreibung des Namens Jacobus auf den unrechten Tag (S. 6. 55); ein anderesmal erklärt er, daß die Angabe der Consularfasten am 28. Dezember (Jacobus Apostolus in Hierosolymis de pinna templi dejectus est a Judaeis) „offenbar" den Acten des jüngeren Jacobus entnommen, dem Namen des Bruders Johannis irrthümlicher Weise hinzugefügt worden sei (S. 55); endlich tröstet er sich in seiner Verlegenheit damit, daß „die spätere kirchliche Sitte dieses Jacobusfest nicht mehr kenne, da es vom Johannesfest abgetrennt und auf den 25. Juli verlegt worden sei" (S. 55). Nun findet sich aber, außer im lateinischen Ritus, nirgendwo das Jacobusfest auf diesen Tag angesetzt; alle Kirchen, die dasselbe von den Weihnachtstagen abgetrennt, haben es in den Frühling, um die Zeit des Martyriums selbst, verlegt[3]).

Das πρῶτον ψεῦδος der E.schen Interpretation ist und bleibt der Umstand, daß er zur Auslegung des orientalischen Documentes nicht die Riten und Geschichte der morgenländischen Kirche, sondern blos occidentalische, und dazu noch oft schlecht verstandene Kalender heranzieht. Außer den bereits angeführten Fällen mögen hier noch drei andere Beispiele erwähnt werden. Aus den am 6. Januar zur Commemoration des hl. Lucianus gemachten Anmerkungen (S. 7) erhellt, daß dem Verfasser die liturgischen Bestimmungen der Kirchen des Orients unbekannt sind, nach denen Commemorationen der Heiligen selbst an den höchsten Festen des Herrn zulässig erscheinen[4]); aus der den Lateinern entlehnten Interpretation des dreifachen Geheimnisses des syrischen Ephiphanietages (S. 52) bezeugt er seine Unkenntnis des ursprünglichen Gegenstandes dieses Festes in den orientalischen Kirchen, nämlich, die dreifache Theophanie: bei der Geburt, bei der Anbetung der Magier und bei der Taufe Christi; in

[1]) Nerone II et Pisone; his coss. passi sunt Petrus et Paulus Romae III. Kal. Julias. [2]) 1 Bd. 366. 372; 2. Bd. 541. 629. [3]) 1. Bd. 148; 2. Bd. 643. [4]) 1. Bd. 6. 10.

diesem vollen Sinne wird die dreifache Erscheinung des Herrn auch heute noch in manchen Kirchengemeinden des Morgenlandes am 6. Januar gefeiert[1]); in anderen Kirchen wurden später Geburt Christi und Anbetung der Magier von der Taufe abgetrennt und mitsammen[2]) entweder auf den 25.[3]) oder auf den 29. Dezember[4]) verlegt; das Wunder von Cana wird an anderen Tagen gefeiert, bei den Griechen am Montag nach dem Thomas- (unserm weißen) Sonntag, in andern Riten an andern Tagen[5]); die vermeintliche Correctur, die er S. 15 den „meisten Martyrologien" hinsichtlich des Kreuzerhöhungstages angedeihen läßt, beweist, daß ihm die Entstehung dieses Festes im J. 335[6]) unbekannt geblieben ist. Doch wozu noch weitere Belege für seine Unwissenheit in Sachen der Liturgie des Morgenlandes, da er ja selbst offen bekennt, daß er von dem allbekannten, in sämmtlichen Kalendern des syrischen Ritus vorkommenden Aller-Martyrer-Feste nach Ostern[7]) nur aus Wright's Kalender Kunde erhalten habe[8]). — Soviel von der Unkenntnis der orientalischen Quellen, als einer der Hauptursachen der vielen Irrthümer des vorliegenden Commentars. — Eine zweite ergiebige Quelle von Fehlern und Mängeln ist das falsche Verständnis der dem Verfasser zu Gebote stehenden alten lateinischen Kalendarien. So ist, um der Kürze halber nur ein einziges Beispiel anzuführen, E. in einem groben Irrthum befangen, wenn er (S. 52) die in den alten Festverzeichnissen auf den 27. März angesetzte Resurrectio für das christliche Osterfest hält. Ueber den Unterschied beider Tage hätte er sich, sowohl aus dem Heortologium[9]) als auch aus den Disputationes academicae, S. 165, hinreichend informieren können. — Mit solchen Vorkenntnissen ausgerüstet, konnte E. leicht unter

---

[1]) 1. Bd. 373. [2]) Nach der Ueberlieferung der morgenländischen Kirche gehören diese zwei Geheimnisse zusammen, weil die Anbetung am Jahrestag der Geburt stattgefunden (vgl. diese Zeitschr. 6, 1882, 581). Im lateinischen Ritus ist noch eine schwache Spur dieser Zusammengehörigkeit durch das letzte Evangelium der dritten Messe am hohen Weihnachtsfeste erhalten. [3]) 1. Bd. 362—363. [4]) 2. Bd. 642. 645. [5]) 2. Bd. 642. [6]) 1. Bd. 274 f. [7]) 1. Bd. 313 f.; 2. Bd. 334. 664. [8]) Dieses nach allen syrischen Verzeichnissen als festum mobile auf den Freitag nach Ostern fallende Fest findet sich im Wright'schen Kalendar gleich nach dem 6. April verzeichnet. Aus diesem Ansatze glaubt E. schließen zu können, es habe der Verfasser den 1. April gleichsam als Normaltag für Ostern supponiert. Doch mit Unrecht. Dem syrischen Compilator, der bekanntlich im J. 412 gearbeitet, schwebte offenbar das Osterfest des nächstfolgenden Jahres 413 vor, welches gerade auf den 6. April fiel. Es war also ganz natürlich, daß er zu diesem Tage die Notiz über das bewegliche Fest der Osterwoche beifügte. — Heutzutag werden an diesem Feste blos die „Bekenner des Ostens" gefeiert. Das syrische Kalendar des Cod. Vatic. Nr. 37 commemoriert vor allem die „Märtyrer von Majpheracte" oder Martyropolis, worüber das Nähere zu ersehen ist im 2. Bd. 334—335. [9]) 2. Bd. 279 f.

andern die „Entdeckung" machen, daß in den Acten der Mutter mit den sieben Söhnen (Felicitas und Symphorosa), ähnlich wie in der Geschichte der Maccabäer, nicht an Individuen, sondern an große Richtungen innerhalb der Kirche, an eine Martyrerkirche, an eine poetische Verherrlichung des Martyriums, zu denken sei (S. 91 ff.). Laut Vorwort hat sich diese Entdeckung nebst den andern archäologischen Leistungen Egli's der Approbation der historisch-theologischen Gesellschaft zürcherischer Theologen zu erfreuen gehabt.

N. Nilles S. J.

Die verbesserte Auflage der Kirchengeschichte von F. X. Kraus. Ueber dieses „Lehrbuch für Studierende" ist im Jahrgang 1882 dieser Zeitschrift vom Unterzeichneten eine Kritik von fast dritthalb Bogen erschienen. Das Gesammtergebniß derselben war ein für Professor Kraus recht ungünstiges. Es wurde durch Aneinanderreihung und Beurtheilung einer sehr langen Reihe von Stellen gezeigt, daß das Werk, so vortheilhaft es sich auch durch anderweitige und namentlich formelle Vorzüge empfehle, doch wegen des darin wehenden Geistes kein Lehrbuch sei, das den angehenden Theologen mit Vertrauen in die Hand gegeben werden könne. Der Geist des Buches — das wurde sowohl auf jenen Blättern als von vielen anderen Beurtheilern unwidersprochen nachgewiesen — war mehr dem sogenannten liberalen Geiste unserer jetzigen Zeitströmung verwandt als der kirchlichen und zugleich historisch begründeten Auffassung von Vergangenheit und Gegenwart.

Die dritte Auflage bezeichnet sich als „verbesserte." In der Vorrede sagt der Verfasser, „er habe die gesammte Darstellung einer sorgfältigen Revision unterzogen und alles dasjenige beseitigt, was in der That unhaltbar schien oder zu irgend welchem begründeten Mißverständniß Anlaß geben konnte." Ist diese Verbesserung in genügender Weise geschehen? Kann das Lehrbuch nunmehr ohne Bedenken den Theologiestudirenden empfohlen werden? Ich muß meinerseits gestehen, daß mich im vorhinein große Zweifel erfüllt haben, ob ein Werk, so gänzlich aufgebaut auf einem einseitigen Standpunkte, seinen Charakter durch bloße Unterdrückung gewisser Stellen zu ändern im Stande sein werde. Man überzeugt sich nun allerdings bei näherem Vergleiche dieser dritten mit der zweiten Auflage von vielen vortheilhaften Ausmerzungen. Der Verfasser hat mit anerkennenswerther Selbstüberwindung, ja mit einer Art von Gewaltthätigkeit die streichende Feder in seiner eigenen Schöpfung schalten lassen; und wenn auch bloß die Friedensliebe, nicht aber innere Ueberzeugung von der Unrichtigkeit ihn bei der Auslassung mancher „beanstandeten oder strittigen Aeußerungen", wie er sagt, geleitet hat, so hat diese Friedensliebe in unserem Falle wirklich eine Probe abgelegt. An vereinzelten Stellen ist aber auch etwas Besseres an den Platz jener Bestandtheile des Buches getreten, welche der Revision haben erliegen

müssen. So erfüllte es mit großer Genugthuung, daß Kraus jetzt so rückhaltlos die unmittelbare Vollgewalt des apostolischen Stuhles über die ganze Kirche auch bei seiner Darstellung des älteren Primates zum Rechte kommen läßt (S. 170), und daß er am Ende der Geschichte des Vaticanums dem unfehlbaren Lehramte der Päpste eine so offene und unumwundene Anerkennung entgegenbringt (S. 684).

Trotzdem kann sich Referent leider nicht das Urtheil bilden, nunmehr ein für junge Theologen brauchbares Compendium der Kirchengeschichte vor sich zu haben. Wer mit ihm fürchtete, daß das Buch seine so charakteristisch geschnittene Physiognomie ohne vollständige Umarbeitung nicht werde ablegen können, der sieht seine Befürchtung nur allzusehr bestätigt. Die „Kirchengeschichte“ von Kraus war eben ein mit viel Geschick und Gewandtheit in einem Gusse hingestelltes Werk; der nunmehrige Abgang des einen oder des anderen Bausteines, welcher etwas eckig oder störend hervorgeragt haben mag, ruft eine wesentliche Wandelung des Ganzen nicht hervor. Noch immer, wie früher, dieselbe Sympathie für liberalisirende und in ihren Consequenzen gefährliche Strömungen der Neuzeit, wie sie z. B. in seinen Bemerkungen und ebensosehr in seinen Verschweigungen über Tosti, Günther, Bischof Stroßmayer, Rosmini, Papa in Turin, Gratry, Balbo, Cassani, Gioberti, De la Mennais u. A. hervortritt; noch immer jene gezwungene und mit dem weltlichen Staatswesen kokettirende Herabminderung der an der Kirche geschehenen Vergewaltigungen vom Kulturkampfe bis zurück ins Mittelalter; noch immer eine allzuhäufige, entweder offen ausgesprochene oder vorsichtig eingehüllte Verläugnung jener Männer oder Richtungen, die entschieden, hochherzig und principienklar für das Reich Jesu Christi eingetreten sind. Für den Standpunkt seiner Urtheile sind die Encykliken Leo's XIII. über das christliche Staatswesen und über die Lehre des h. Thomas wenig maßgebend geworden. Kirchenrecht und Dogmatik treten auch gegenwärtig mehr als es für ein dem theologischen Unterrichte gewidmetes Buch billig ist, zurück; man sehe z. B. die inhaltsleere Skizze des Concils von Trient oder auch des Vaticanums. Wo der Verfasser Dogmatik oder Kirchenrecht bei Beurtheilung von Thatsachen in Anwendung bringt, vergreift er sich auch in der neuen Auflage wieder allzu oft, als daß man sich seiner Führerschaft in dieser Hinsicht überlassen möchte. Das Schweigen ferner, dem er sich bei delicaten Punkten jetzt mit Vorliebe hingibt, hat in einem Lehrbuch für Studirende offenbar viel Mißliches; der künftige Geistliche will und muß in einem solchen Buche die mit seinen sonstigen Studien in Zusammenhang stehende Orientirung finden über eine Reihe historischer Punkte von allgemein kirchlicher Bedeutung, in betreff deren ihn unser Lehrbuch, namentlich wie es jetzt beschnitten ist, rein im Stiche läßt, — wenn es ihn eben nicht durch irgend ein schillerndes Wort oder eine an anderem Platze angebrachte insinuirende Bemerkung noch dazu in falsche Fährte lenkt. Es seien angeführt: die Entstehung der Inquisition, der

Nachschrift. Mit den Verlegern pflegt sich unsere „Zeitschrift" nicht auseinanderzusetzen. Eine Ausnahme zwingt mir indessen die Annonce auf, welche Herr Lintz in Trier, bei welchem das Buch von Kraus erschienen ist, in verschiedenen Blättern, auch in Hülskamp's Literarischem Handweiser (1887 Nr. 440 Sp. 575) veröffentlicht hat. Dieses Inserat könnte in den Augen Mancher meinen obigen Artikel in offenbaren Widerspruch zum — apostolischen Stuhl setzen. Es lautet: „Diese 3. Auflage

---

nicht, sondern die zweite, von 1869—1876 in 3 Bänden erschienene, genannt werden. Es fehlt überdies der wesentliche Nachtrag zur Bibliothèque, nämlich C. Sommervogel's Dictionnaire, Paris 1884. Sollte ferner trotz De Backer's Anführung noch Sotwel's veraltete Bibliotheca angeführt werden, so war derselben statt des Erscheinungsjahres 1643 das Jahr 1676 beizusetzen; 1643 ist das Druckjahr von Alegambe.

Richtet man die Aufmerksamkeit auf andere Titel, so bedarf es keiner Lupe, um in den nämlichen 19 Zeilen Brakie mit doppeltem Fehler statt Brockie zu finden; als dritter Fehler steht dabei das Citat III, 421 statt III, 121. Ferner sieht man Boll. Art. SS. statt Act. — Von Bartoli ist eine Schrift angeführt Degli nomini (soll uomini heißen) e dei fatti d. C. d. G. Torino 1847, eine unbedeutende erst nachträglich veröffentlichte Arbeit, während das klassische Hauptwerk Bartoli's, Istoria d. C. d. G., ganz fehlt. Jene Compilation übrigens wie dieses Werk bildet nur einen Theil seiner 1847 zu Turin begonnenen Gesammtausgabe Opere ecc. — Eben so sind die von Carayon angeführten Rélations des missions 1864 ein unter diesem Titel kaum auffindliches Bruchstück seines großen Werkes Documents hist. crit. apolog. concernant la C. d. J., dessen Erscheinen sich durch die Jahre 1863—1870 fortzieht. Der Titel dieser Quellensammlung war nothwendig namhaft zu machen.

Also hier ist keine Arbeit, kein deutscher Fleiß, sondern nur zufällige Zusammenwürfelung bemerkbar, wie solche sich auch in der späteren Anführung mehrerer unbedeutender oder nichtssagender Schriften (Zirngiebl, Huber, Stoeger Historiographi) zeigt.

Die Druckentstellungen verschonen auch die älteren Quellen für die Ordenseinrichtungen nicht. Die Prager Ausgabe des Institutum Soc. Jesu erschien 1757 nicht 1752. Bei der Anführung: Corpus Institutorum (Constitut. regul. Decret. Congregat. etc.) J. Antw. 1702, ist das J unverständlich, wohl weil ein S davor ausgefallen ist. Von den Cartas des hl. Ignatius ist der letzte Band nicht 1878 sondern 1877 erschienen; auch heißt der spanische Titel nicht Cartas di S. Ign. sondern Cartas de S. Ign.

Mit der Literatur über den h. Ignatius geht es nicht besser. Die gehässige Schrift von Druffel heißt nicht „Ignatius u. der röm. Curie". Sie soll in den Sb. der kgl. (fehlt bayr.) Akademie der Wissenschaften stehen; sie findet sich aber weder an der angeführten noch an irgend einer anderen Stelle der Sitzungsberichte. — Genelli's Leben des hl. Ignatius erschien nicht 1847 sondern 1848. — Maffei's Buch müßte den Titel Vita Ignatii erhalten und bei seiner Ausgabe von 1585 den Zusatz „und öfter" führen (ebenso wie dies bei Ribadeneira steht). — Das Citat bei Ritter Ignatius v. L. muß lauten Sybel's Historische Ztschr. Bd. 34 S. 305 ff.

des von den competentesten Stimmen als brauchbarstes Lehrbuch der Kirchengeschichte erklärten Werkes ist vielfach umgearbeitet, wurde sowohl der höchsten kirchlichen Behörde in Rom als dem erzbischöflichen Ordinariate in Freiburg zur Gutheißung unterbreitet und von beiden Instanzen approbiert."

Also ein päpstlich approbiertes Lehrbuch?

Das wäre jedenfalls ein für den Kanonisten höchst beachtenswerthes Unicum auf dem ganzen Gebiete des Kirchenrechtes. Nicht einmal die Acten von Provincialsynoden, die nach Rom geschickt werden müssen, werden bekanntlich dort „approbiert" im Sinne von Gutheißung ihres Inhaltes. Dazu kommt, daß das Kirchenrecht das Imprimatur ausschließlich den Ortsbischöfen zuweist, und zwar den Bischöfen des Druckortes nicht des Aufenthaltes des Verfassers. (Conc. V. Later. Cap. 3. Conc. Trid. Sess. 4. Decretum de editione etc.) Dem Bischofe von Trier also hätte in unserem Falle das Imprimatur zugestanden. Thatsächlich hat es die Freiburger Kurie gegeben, oder genauer der Freiburger Domcapitular Weickum ex speciali mandato reverendissimi archiepiscopi Friburgensis. Mithin wird die Vollmacht nach Freiburg übertragen worden sein von Rom, wo dann Verhandlungen über das Lehrbuch vorausgegangen sein müssen. Der Verleger erreicht also mit seiner seltsamen Reclame wahrscheinlich nur, daß wer bislang den Zeitungsberichten betreffend das Schicksal des Kraus'schen Buches in Rom und die von dort vorgeschriebenen Verbesserungen wenig Gewicht beilegte, dieselben nunmehr beachtenswerther finden wird. Aber er erreicht bei irgend Sachkundigen gewiß nicht, daß sie das Imprimatur für eigentliche Approbation halten, indem dasselbe doch nur eine Nichtbeanstandung bedeutet, mit dessen Ertheilung eine Garantie für den Inhalt nicht gegeben wird.

H. Grisar S. J.

P. Croiset's Herz-Jesu-Buch. Es ist in der Geschichte des „Index", wie aus dem Falle „Galilei" bekannt ist, etwas außerordentlich Seltenes, daß ein Buch, welches einmal unter die Zahl der verbotenen gesetzt war, wieder aus derselben gestrichen wurde. „Die Andacht zum hl. Herzen unseres Herrn Jesu Christi" von P. Croiset hat dieses Schicksal erfahren. Der hochwürdigste Herr Erzbischof von Serajewo, Joseph Stadler, hatte das Buch aus dem ursprünglichen französischen Originale in's Croatische übersetzt. Nach Vollendung der Uebersetzung trachtete derselbe begreiflicher Weise das kirchliche Verbot, mit dem es belegt war und das seiner Verbreitung unter dem christlichen Volke im Wege stand, zu beseitigen. Das folgende Rescript des Cardinals Monaco vom 29. August 1887, welches nach genauen Prüfungen und jahrelangen Unterhandlungen erflossen ist, kündigte dem Herrn Erzbischofe die Erhörung seiner Bitte an.

Illustrissime ac Reverendissime Domine. Libro, cui titulus „La devotion au Sacré Coeur de N. S. J. C.". P. Joanni Croiset e S. J. attributo, noviter in examen vocato, Eminentissimi Patres Cardinales una mecum Inquisitores Generales, feria IV. die 24. currentis mensis, inspectis omnibus eius adiunctis, ab indice librorum vetitae lectionis expungendum mandarunt. Qua de re libri ipsius ab Amplitudine Tua in linguam Croaticam evulgata versio libere est fidelibus permittenda, et suadendum summopere, ut eorum pietas erga sanctissimum Cor D. N. J. C. magis magisque in dies promoveatur et augeatur. Verum si librum illum noviter publicari contigerit, omittendum censuerunt Officium eidem adnexum. Et fausta atque felicia omnia etc.

Der eigentliche Grund, welcher die Verurtheilung des Buches nach sich gezogen, ist nie bekannt geworden. In Rücksicht auf den gediegenen und, wie es schien, correcten Inhalt desselben, hatte sich jedoch die Vermuthung verbreitet, es sei nicht die enthaltene Lehre, sondern das angehängte nicht approbierte Officium des hl. Herzens Jesu daran schuld gewesen. Der Schlußsatz des Rescriptes enthält nun zwar keinen entscheidenden Beweis, wohl aber eine Bestätigung dieser Vermuthung.

Noldin S. J.

Fortsetzungen und neue Auflagen früher besprochener Werke. Weihbischof Likowski hat seine „Geschichte des allmäligen Verfalles der unirten ruthenischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert" in dem von uns bei Besprechung des 1. Bd. (1886, 184) ausdrücklich betonten objectiven Geiste in dem jüngst erschienenen 2. Bde glücklich zum Abschluß gebracht. Mit steter, gewissenhafter Benützung des wenig bekannten Quellenmaterials bietet er eine ganz zuverlässige Darstellung der „schmerzreichen Geschichte" der über alle Begriffe grausamen Verfolgung und der endlichen Vernichtung der Union durch die russische Regierung; einer Geschichte, „die, wie er nicht mit Unrecht sagt, nicht mit Tinte sondern mit Blut niedergeschrieben werden sollte." Und da er „seine eigene (die polnische) Nation nicht von jeglicher Schuld an dem tragischen Ende der so viel versprechenden ruthenischen Union freisprechen kann" (S. 281), so ergreift er zum Schluß die Gelegenheit, der hoffentlich einst wiedererstehenden Union gegenüber die polnischen Geistlichen an ihre Pflichten zu mahnen. Aus den im Anhang in extenso mitgetheilten Belegstücken verdient „der vom Minister Szyszków dem Czaren Nikolaus vorgelegte Plan zur Ausrottung der Union" (S. 303—325) besondere Aufmerksamkeit, weil er einen klaren Einblick in das von der Regierung befolgte System allmähliger Verführung, Verfolgung und Ausrottung der unierten ruthenischen Kirche bietet.

— Während die 2. Auflage der protestantischen Realencyklopädie für Theologie bereits am Ende des Alphabetes angekommen

und gegenwärtig nach Vollendung des 17. Bandes mit der Eintreibung der Nachzügler unter den Mitarbeitern beschäftigt ist, steht die 2. Auflage unseres Kirchenlexikons mit dem 51. Hefte (V. Band) bei dem Schlagworte Guerricus. Wie früher so wurden auch in letzter Zeit weitaus die meisten Artikel des Kirchenlexikons zu ihrem großen Vortheile ganz neu bearbeitet. Ich hätte dieses, oder wenigstens eine Ueberarbeitung, aus dem Buchstaben G. auch für die Artikel über Gregor VII., Gottfried von Bouillon, Gelasius I. u. II. sowie für verschiedene ältere Heiligenleben gewünscht. Zu besonderer Empfehlung gereichen der neuen Ausgabe die gründlich vermehrten und gesichteten patrologischen Beiträge, sowie die zahlreichen neuen Artikel aus dem Gebiete der Gelehrten- und speciell Theologengeschichte. Ein größeres Mißverhältnis im Umfang der Beiträge stieß mir in den letzten Lieferungen nur einmal auf. nemlich bei den Mittheilungen über Vincenzo Gioberti, wo auf diesen Artikel, der blos etwa eine halbe Spalte füllt, ein Artikel über Giraldus von Cambrien von mehr als dreimal so großer Ausdehnung folgt. Das protestantische Kirchenlexikon leidet viel mehr an mangelhafter Architektonik, noch bedeutender aber an inhaltlichen Gebrechen; insbesondere in Hinsicht des principiellen theologischen Standpunktes der Mitarbeiter zeigt es eine Zerfahrenheit, welche weder durch den Herausgeber, Alb. Hauck, noch durch den größten architektonischen Künstler, so lange er nicht Gewalt über die Geister hat, zu überwinden ist. G. H.

— Kaulen's „Besondere Einleitung in das Alte Testament" ist in zweiter verbesserter Auflage, die „Besondere Einleitung in das Neue Testament" aber in unverändertem Neudruck erschienen. Jede Seite der alttestamentlichen Einleitung bekundet die Sorgfalt und Sachkenntniß des Fachmannes. Ein Desiderium, das an eine künftige neue Auflage allenfalls zu richten wäre, betrifft immer noch die Berücksichtigung des neuesten Stadiums der negativen Pentateuchkritik. Namentlich bei der Characterisierung der Wellhausen'schen Theorie müßte hervorgehoben werden, daß das System sich erhebt auf einer breiten historischen Grundlage. Die angeblichen Quellenschriften des Pentateuchs werden mit ebensoviel Abschnitten in der geschichtlichen und religiösen Entwickelung Israels combiniert und das Resultat durch die Zeugnisse der sicher datierbaren alttestamentlichen Bücher zu stützen gesucht. Hierin liegt der Schwerpunkt der Wellhausen'schen Geschichtsconstruction. Ein leichtes Versehen wird es sein, daß bei der reichen Literaturangabe die zahlreichen Arbeiten Vigouroux' über den Pentateuch nicht erwähnt werden. — Ueber die Einleitung in's N. T. s. oben 589 f

— Eine lateinische Bearbeitung des von J. Lohmann S. J. mit den Worten der vier Evangelisten gegebenen Lebens Jesu erschien bei Junfermann in Paderborn. Der Uebersetzer Victor Cathrein S. J. bemühte sich jeden Gedanken und soviel als möglich jede Gedanken-

schattirung auszudrücken, die irgend einem der Evangelisten eigentümlich ist; nur reine Wiederholungen werden sorgfältig vermieden. Die Anordnung des evangelischen Stoffes beruht auf der von vielen neueren Exegeten geteilten Ansicht, daß sich aus Johannes, Lukas und Markus die Ereignisse im Leben des Herrn chronologisch bestimmen lassen, und der daraus gewonnenen Reihenfolge die bei Matthäus vorkommenden Reden und Taten des Herrn ohne Zwang eingefügt werden können.

— „Tagebuch über Martin Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus 1537". Die ersten Lieferungen dieser bisher unedierten, von Dr. H. Wrampelmeyer herausgegebenen theilweisen Quelle von Luthers Tischreden sind 1884, 819 ff. von dem verstorbenen P. Wieser recensiert worden. Das ganze Werk lag im folgenden Jahr abgeschlossen vor (Halle, Niemeyer, 521 S.) und wurde jüngst in der Leipziger „Theologischen Literaturzeitung" (1887 Nr. 8) von Enders einer Besprechung unterzogen.

— Von den kirchenhistorischen Dissertationen des Löwener Professors Bern. Jungmann ist der 7. Band erschienen, welcher zugleich Schlußband der ganzen Publication ist. (Dissertationes selectae in hist. eccl. t. VII. Ratisbonae 1887. Pustet. 475 p. 8°.) In diesem Bande hat der Verfasser seine Schritte gegen früher sichtlich beschleunigt, wenigstens würde man in Betracht der Wichtigkeit des Stoffes gerne mehr Fragen aus den drei letzten Jahrhunderten vertreten finden, als deren behandelt werden. Die gewählten Themata, allerdings fast alle von weitem Umkreis, sind: Anfänge und Verbreitung des Protestantismus, Concil von Trient, Kirchliche Zustände am Ausgang des 16. Jahrh., Jansenismus, Declaration des gallicanischen Clerus, Zustand der Kirche im 18. Jahrh. Die Behandlung dieser Themata trägt das frühere theologische Gepräge. Ohne viel Originelles bringen zu wollen, und ohne die neuere und neueste Literatur auf kritische Folter zu spannen, bietet der Verfasser dem tiefer forschenden Geistlichen die bewährten Aufschlüsse über die aufgeworfenen Fragen in recht klarer und angenehmer lateinischer Darlegung.

— Dr. Nikol. Gihr, Spiritual zu St. Peter bei Freiburg, dessen neuestes Werk über die Sequenzen des römischen Meßbuches jüngst in dieser Zeitschr. S. 563 besprochen wurde, hat sein früheres, bereits zu wiederholten Malen von uns empfohlenes Buch (vgl. 1879, 150; 1881, 751; 1885, 371) „Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt" (Freiburg, Herder, 1887. VIII, 765 S.), nun in vierter, neuerdings durchgesehener und theilweise vermehrter Auflage herausgegeben. Wir wünschen mit dem Verfasser und zweifeln nicht daran, daß das Buch „auch auf seinem neuen Gange in die Welt" von Gottes Segen begleitet sein und viel Gutes stiften wird.

— Die zur ersten Einführung in das kirchliche Eherecht sowie zur kurzen Wiederholung desselben ganz geeignete „*Impedimentorum matrimonii*

synopsis seu brevis expositio" von Canonicus Allegre zu Calais erschien im Laufe dieses Jahres in zweiter Auflage (Parisiis. Roger et Chernoviz. 77 pag.). Vgl. diese Zeitschr. 1887, 155.

— Von dem *Compendium juris ecclesiastici*, das den jetzigen hochw. Fürstbischof von Brixen Dr. Simon Aichner zum Verfasser hat, erhalten wir die sechste, wiederum verbesserte und (um 24 Seiten) vermehrte Auflage (Brixinae, Weger 1887. 832, LXXII pag. Vgl. diese Zeitschr. 1885, 516). An der Herausgabe dieser, wie auch der vorhergehenden Auflage hatte gemäß der Vorrede der aus verschiedenen Aufsätzen, besonders im Archive für Kirchenrecht, bestens bekannte Brixener Canonicus Friedle, vorzüglichen Antheil. Die verbessernde Hand des Herausgebers läßt sich sowohl am Texte als besonders in den Anmerkungen, in denen auch die neueste Literatur angezeigt wird, wahrnehmen. Das inhaltreiche und gründliche Buch verdient vollauf die Anerkennung und günstige Aufnahme, der es überall begegnet.

— Herr Stadtpfarrer Weber in Ludwigsburg gab sein namentlich von praktischen Seelsorgern viel benütztes Werk „Die kanonischen Ehehindernisse" in vierter Auflage heraus (Freiburg, Herder 1886. 733 S.). Dieselbe ist um nicht weniger als 204 Seiten vermehrt. Der Verfasser fügte nämlich auch eine früher von ihm separat herausgegebene Schrift über Ehescheidung und Eheproceß diesem Buche ein; dann findet sich nebst anderem eine Reihe wichtiger Documente, die sich auf gemischte Ehen beziehen, aufgenommen. Einige von dieser Zeitschr. (1885, 164 ff.) gemachte Bemerkungen hat der Verfasser berücksichtigt. Leider hat er sich aber nicht dazu entschließen können, die Theorie des Eherechtes gründlicher und präciser darzustellen; dieser Mangel wurde jüngst auch von anderer Seite hervorgehoben (Literarische Rundschau 1887, Sp. 239).

— Von desselben Verfassers „Katechismus des katholischen Eherechtes zunächst für Studierende der Theologie und des Rechtes" liegt die dritte Auflage vor (Augsburg, Schmid 1887. 240 S.).

— Das namentlich für Nord-Amerika geschriebene und die dortigen kirchlichen, socialen und politischen Verhältnisse stets berücksichtigende *Compendium Theologiae moralis*, welches der langjährige Moralprofessor im Collegium zu Woodstock, P. Sabetti S. J. herausgegen hat, stellt sich als die gründlichste und umfassendste aller bisher erschienenen Umarbeitungen des Moral-Compendiums von Gury dar. Die äußere Anlage und die Eintheilung des letzteren hat Sabetti beibehalten; in seiner Lehre ist er aber ganz selbständig. Seiner Kürze und Klarheit wegen erscheint diese Ausgabe namentlich für Unterrichtszwecke sehr geeignet, und kann auch in denjenigen Ländern, für die sie nicht unmittelbar verfaßt ist, sehr wohl benützt werden. Die zweite vermehrte und verbesserte Auflage ging in den Verlag von Pustet (Neo-Eboraci et Cincinnati 1887. 892 p.) über.

— Das auch für Kanonisten und Moralisten sehr brauchbare Werk von Dr. Friedrich Vering „Geschichte und Pandekten des römischen und heutigen gemeinen Privatrechtes" erschien in fünfter, wesentlich verbesserter und vermehrter Auflage. (Mainz, Kirchheim, 1887. XVI, 906 S.). Dieselbe ist um mehr als sechs Bogen gewachsen; Verbesserungen begegnen uns überall im Buche; namentlich wurde die Lehre von den Quellen nach den neuesten Forschungen berichtigt und erweitert.

— P. Lehmkuhl S. J. gab sein allerseits als vorzüglich anerkanntes größeres Lehrbuch der Moraltheologie bereits in vierter Auflage heraus (Theologia moralis auctore Augustino Lehmkuhl S. J. Editio IV. Friburgi, Herder. 1887. Tom. I: XIX, 791 pag.; tom. II: XVI, 858 pag.). Manche kleinere Correcturen und Zusätze wurden in derselben angebracht, selbstverständlich auch einige inzwischen erschienene oder bekannt gewordene römische Erlasse aufgenommen. Die so günstige Aufnahme gerade dieses Werkes beweist, wie wissenschaftliche Erfassung und gründliche Behandlung der Moraltheologie ein wirkliches Bedürfniß geworden war, dann aber auch, wie hoch sie überall geachtet wird. Hoffen wir, daß die Methode des gelehrten Verfassers viele Nachahmung findet. Auch von dem vor Jahresfrist zuerst erschienenen Auszug aus dem größeren Werke Lehmkuhl's, welcher den Titel führt: Compendium Theologiae moralis auctore Augustino Lehmkuhl S. J. (Friburgi, Herder, 1887. XXIV, 602 p.) mußte schon eine zweite Auflage veranstaltet werden.

— Eine Schrift von Andreas Kobler S. J. (Die Märtyrer und Bekenner der Gesellschaft Jesu in England 1580—1681. Innsbruck 1886 Vereinsbuchhandlung. 648 S. 8°) enthält eine ausführlichere und weiter ausgreifende Bearbeitung eines Theiles der von ihm in dieser Zeitschrift 1884, 1 ff. und 241 ff. veröffentlichten Abhandlungen. Auch zu den Vermehrungen dieser neuen lehrreichen und erbauenden Darstellung, worin freilich Kerker und Qualen sich bis zur Eintönigkeit anhäufen, haben die Records von H. Foley und die Denkwürdigkeiten von Bischof Challoner die meiste Beisteuer an Quellenstoff abgegeben.

— Das jüngste aus der Reihe der Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" behandelt zwar nur die älteren Blutzeugen aus der englischen Reformationsgeschichte, ergänzt aber mit eingehender actenmäßiger Darstellung für diese Zeit das vorstehende Buch in willkommener Weise. (Heft 38: Jos. Spillmann S. J. Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. Freiburg 1887. Herder 171 S. 8°.) Das für England so bedeutungsvolle Ereignis der Seligsprechung seiner 54 Bekenner durch Leo XIII. (9. Dezember 1886) findet also in den historischen Arbeiten ein Echo, welches unserer Gegenwart jene Vorbilder näher und näher bringt. Es werden noch mehr ähnliche Schriften zu hoffen sein. Bekanntlich wurde am Tage obiger Seligsprechung zugleich der Proceß für die Beatification von 261 anderen Blutzeugen Englands eröffnet.

— In den übrigen „Ergänzungsheften", welche seit dem Hefte Nr. 30 erschienen sind, behandelte G. Gietmann die göttliche Komödie Dante's, Chr. Pesch den „Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums"; A. Baumgartner schloß seine vielgelesenen Studien über Göthe in zwei großen Heften ab, und St. Beissel kam wieder auf die lehrreiche Kunstgeschichte der Xantener Victorskirche zurück, indem er der früheren Baugeschichte (H. 23. 24) jetzt die Geschichte der Ausstattung (H. 37) folgen ließ.

— Der dritte Band des großen kirchengeschichtlichen „Handbuches" von Cardinal Hergenröther, 1886 in 3. Auflage erschienen (Freiburg 1886 Herder, 1145 S.), schließt nunmehr diese neue wohlverdiente Auflage des Werkes ab. Er beginnt mit dem Ende des 15. Jahrhunderts und endigt mit dem Schiedsspruche Leo XIII. über den Besitz der Karolinen-inseln (1885). Ganz besonderen Werth dürfte aus dem Bereich der neuen Zeit dem Abschnitte „Nachwirkungen und Fortschritte der Revolution in den einzelnen Ländern" zukommen (S. 770—884). Die verwickelten kirchen-rechtlichen Fragen, wie z. B. die Concordatsangelegenheiten, werden in diesem Abschnitte mit jener Klarheit und Sicherheit besprochen, wie sie von dem erlauchten Verfasser als einem ausgezeichneten Kanonisten nicht anders zu erwarten ist. Im Vergleiche mit dem anderen umfangreichen „Handbuch", welches wir von Alzog (10. Aufl. neu bearbeitet von F. X. Kraus, 2 Bände) besitzen, erscheint dasjenige von Card. Hergenröther nicht bloß reicher an gut ausgewähltem Stoff, sondern auch einheitlicher und formell genießbarer, vor allem aber weit zuverlässiger in Hinsicht auf den Standpunkt des Verfassers bei seinen Urtheilen.

— Die beiden Abhandlungen von P. Grisar im Jahrgang 1884 über „die Frage des päpstlichen Primates und des Ursprunges der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum" stützten sich vornehmlich auf die Concilsschriften des päpstlichen Theologen zu Trient, Jakob Lainez, des zweiten Generals der Gesellschaft Jesu. Diese Schriften wurden zusammen mit anderen meist unedierten Arbeiten von Lainez inzwischen vollständig herausgegeben unter dem Titel: *Jacobi Lainez Disputationes Tridentinae* ad mss. fidem edidit et commentariis historicis instruxit H. Grisar S. J. Tom. I. Disputatio de origine jurisdictionis episcoporum et de Romani pontificis primatu. 106* et 512 p. 8°. Tom. II. Disputationes variae ad concilium Tridentinum spectantes; commentarii morales et instructiones. 85* et 568 p. 8°. Oeniponte 1886. F. Rauch. Unter den tridentinischen Documenten des zweiten Bandes erscheint auch das den Lesern dieser Zeitschrift schon bekannte Votum von Lainez gegen die Einführung des Laienkelches (1881, 673 ff.; 1882, 39 ff.), jedoch nach einer inzwischen zugänglich gewordenen Hand-schrift verbessert. Dr. Dittrich berichtet ausführlich im letzten Hefte des Historischen Jahrbuches der Görresgesellschaft (1887 H. 3 S. 714—727) über den Inhalt der ganzen Publication und bespricht die Bedeutung

der Schriften des eminenten Concilstheologen für Dogmatik, Kirchenrecht und Geschichte. Die Abhandlungen und Skizzen von Lainez, welche anhangsweise den eigentlichen Disputationes Tridentinae beigegeben sind, betreffen die Zinsfrage und den Wucher jener Zeit, die Simonie und die Gnadenverleihungen des römischen Hofes, Anweisungen für Beichtväter über gewisse Steuerfälle und das Beneficienwesen, für Bischöfe über ihre Amtspflichten und für Schüler über Studium und Frömmigkeit; sie enthalten ferner eine Moraluntersuchung De fuco et ornatu mulierum und zwei Instructionen für angehende Prediger mit einigen Predigten von Lainez selbst.

— Amberger's „Pastoraltheologie" liegt nun in 4. Auflage vollendet vor. Durch Schüch und Amberger besitzen wir zwei recht brauchbare Pastoraltheologien, die sich wechselseitig ergänzen; beide die Frucht langer mit Liebe und Hingabe fortgeführter Arbeit. Bringt Schüch im einfachen und schmucklosen Ton des Unterrichtes die kirchlichen Vorschriften über die Pflichten und das Amt des Priesters mit großer Vollständigkeit zur Kenntnis, so führt Amberger überdies mit tiefempfundenem Ausdrucke durch erhabene sehr oft den hl. Vätern entnommene Ideen in den tiefern Geist des katholischen Priesters und Seelsorgers ein.

— Van der Aa hat sein wegen der knappen Fassung und wortkargen Darstellung ganz eigenartiges philosophisches Lehrbuch (*Praelectionum philosophiae scholasticae brevis conspectus*. Lovanii, Fonteyn) (vgl. d. Zeitschrift 1886, 521) um ein neues Bändchen, das siebente, vermehrt. Es enthält die Ethik, unter welchem Titel auch das Naturrecht einbegriffen ist. Die obrigkeitliche Gewalt wird mit Suarez und den älteren Scholastikern mittelbar von Gott abgeleitet, und die jetzt besonders oft besprochenen socialpolitischen Fragen werden eingehend und gründlich behandelt. Mit dem im nächsten Jahre erscheinenden achten Bändchen, welches die Geschichte der Philosophie behandeln soll, wird das ganze Werk abschließen.

Kleinere Mittheilungen. Die von Adolf Harnack so sehr bejubelte „Entdeckung" seines Schülers Eberhard Vischer, wornach die Offenbarung Johannis eine durch christliche Einschaltungen überarbeitete jüdische Apokalypse sein soll, wird von Willibald Beyschlag in dem soeben erschienenen ersten Hefte des Jahrg. 1888 der „Theol. Studien und Kritiken" S. 102 ff. für ein unreifes Experiment erklärt, und es werden die für die Hypothese vorgebrachten Argumente mit Recht als ganz haltlos nachgewiesen, wobei der „kritischen Theologie" die verdiente Zurechtweisung zu Theil wird, daß ihre Arbeit „gar zu sehr unter dem Einfluß jener Zeitansicht" stehe, wornach „das Messer des Chirurgen das beste und vielleicht einzige Heilwerkzeug der ärztlichen Kunst sei. Die Neigung, zu zerstören, was man nicht versteht, ja zu verstehen nicht einmal sich die hinreichende Mühe gegeben hat, scheint mir in unserer neueren biblischen Kritik eine Rolle zu spielen, die sowohl im Interesse der Wissenschaft und

Kritik selbst, als auch der Achtung, welche seitens der Kirche für die wissenschaftliche Kritik in Anspruch genommen werden muß, sehr zu bedauern ist."

— Das große Lexikon von Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, für geschichtliche, kanonistische und dogmatische Studien über das Mittelalter in jeder Richtung unentbehrlich, lag zuletzt in der von G. A. Henschel bei Didot in Paris (1840—1850) veranstalteten Ausgabe vor. Nunmehr ist die neue Edition, welche L. Favre zu Niort seit 1883 erscheinen ließ, mit dem achten Bande bis zum Ende des Alphabetes gediehen. Sie wird ungeachtet ihrer Mängel um so unzweifelhafter für künftige Citationen in die Stelle der Henschel'schen Ausgabe eintreten, als die letztere im Buchhandel schon lange gänzlich vergriffen ist. Favre hat den früheren Bestand des Lexikons, wie er seit den Additionen der Benedictiner und den Supplementen Carpentier's u. A. angewachsen war, einfach in neuen, aber recht guten Typen wiedergegeben. Er hat zudem manche neue lexikalische Bausteine, welche er selbst oder andere Gelehrte beibrachten, dem Werke eingefügt. Von den beisteuernden Gelehrten seien hier nur genannt J. Chevalier, der Herausgeber des rühmlich bekannten Répertoire des sources historiques, und der Bollandist De Smedt. Viel mehr als es in Wirklichkeit geschah, hätten die beiden Werke von Diefenbach Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis (1857) und Novum Glossarium etc. (1867) benutzt werden sollen. So aber kommen die neuen Bereicherungen hauptsächlich der Latinität des mittelalterlichen Frankreich zu Gute. Jedoch empfindlicher wird ein relativer Mangel sein, nämlich der Abgang jener Vervollkommnung, welche ein ähnliches Werk in Folge der eben jetzt im Gange befindlichen großen Unternehmungen für mittelalterliche Textausgaben und für Sprachforschung der Kirchenväterzeit ohne Zweifel binnen einem Decennium aufweisen wird. Eben jetzt erscheinen in größerer Zahl die Kirchenväter der Wiener Ausgabe, und sind Zeitschriften, wie die von Wölfflin, im Begriffe, philologische Beiträge zum Studium der sinkenden Latinität zusammenzutragen. Der Zeitpunkt für eine neue Herausgabe von Du Cange war also kein besonderes günstiger. Die zu erwartenden neuen Elemente für ein Glossarium mediae et infimae latinitatis werden zeigen, daß es in sehr beschränktem Sinne zu nehmen ist, wenn Favre in der Vorrede sagt: Nous donnons un text définitiv du Glossarium.

— Wenn es einer neuen und geistreich durchgeführten Hypothese von B. Simson gelingt, sich Bahn zu brechen, dann wird die bisherige Meinungsverschiedenheit in Betreff des Ursprunges der Pseudoisidorischen Fälschungen aufgehoben sein. (Simson, Die Entstehung der Pf. Fälschungen in Le Mans. Leipzig 1886, Duncker und Humblot, 138 S. 8°.) An früher schon von Roth und Jaffé gemachte Andeutungen anknüpfend und in weiterer Vervollständigung seiner eigenen Arbeiten in

Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht 1886 Bd. 21 S. 151 ff., sucht Simson zu zeigen, daß die im 9. Jahrhundert in Le Mans entstandene tendentiöse und gefälschte Bischofsgeschichte, nämlich die Acta pontificum Cenomanensium in ihrem ersten Theile nebst den Gesta Aldrici inhaltlich und formell dem Isidor Mercator verwandt sind; Is. müsse wie jene entstanden sein in der Umgebung des Bischofs Aldrich von Le Mans (832—856); auf diese Fälscherwerkstätte seien auch die mit Pseudoisidor offenbar in Zusammenhang stehenden gefälschten Sammlungen des Benedict Levita und des Angilramnus zurückzuführen; als Entstehungszeit des Pseudoisidor möchte Simson speciell die Jahre 849—850 annehmen. Für Simsons Aufstellungen haben sich in Frankreich L. Duchesne im Bulletin crit. 1886 n. 23 und, wie es scheint, P. Fournier in der Nouv. Revue historique du droit 1887 n. 1 (s. Revue hist. 1887 II. S. 189) ausgesprochen. Dagegen hat die Hypothese in Deutschland Widerspruch gefunden u. A. an E. Löning in der Deutschen Literaturzeitung 1887 Nr. 26 und an E. Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches, 1. Bd. 2. Aufl. 1887 S. 236 N. 1. So sehr sich auch die neue Ansicht außer anderen Wahrscheinlichkeitsgründen schon durch die anziehende Vereinfachung in der Ableitung sämmtlicher genannten Fälschungen empfiehlt, so leidet sie doch vornemlich an dem Uebelstande, daß eine Benutzung der pseudoisidorischen Decretalen bei den Fälschungen der Bischofsgeschichten von Le Mans durch die Beweisführung Simsons noch nicht ausgeschlossen ist. Vielleicht sind diese Geschichten geschrieben, als Pseudoisidor schon in Circulation war. Die in ihnen enthaltene falsche Decretale Gregor's IV. an Aldrich und die vorkommenden Wendungen gegen die Chorbischöfe, (zwei Punkte, an denen sowohl die pseudoisidorische Tendenz der Schriften von Le Mans als ihre Quellenverwandtschaft mit Pseudoisidor von Simson mit Recht stark hervorgehoben wird), können ihre Erklärung finden, wenn auch Pseudoisidor vorher und an anderem Orte verfaßt ist. Es wird auch nicht recht klar, daß die Verhältnisse in Le Mans und die Schicksale Aldrichs die Veranlassung zu einer so weitgreifenden Fälschung gebildet hätten, wie sie sich doch immer in der Pseudoisidoriana darstellt. Geringer möchte der Einwurf anzuschlagen sein, welcher im Literarischen Centralblatte 1887 Nr 20 ausgesprochen wurde, daß nämlich Ein Mann nicht im Stande gewesen wäre, alle diese Fälschungen zu leisten. Die im übrigen werthvollen Beiträge von Simson zur Pseudoisidorfrage haben das Thema nach einer wichtigen Richtung hin in Fluß gebracht und eine spätere Entscheidung in seinem Sinne ist keine Unmöglichkeit.

— Im Märzhefte der Science Catholique 1887 findet sich eine kurze, recht gut geschriebene Abhandlung über den Buddhismus. Das Geschichtliche und Sichere an den überphantastischen Legenden über Buddha ist schwer, wenn nicht gar unmöglich, festzustellen. Was mit voller Wahrheit und Sicherheit behauptet werden kann, beschränkt sich auf die wenigen Sätze, „daß der Buddhismus einen Urheber gehabt hat und daß dieser

ein Einsiedler, ein Asket ward, unbefriedigt durch die Lehren der Brahmanen." Beachtenswert für die Apologie des Christentums ist namentlich des Verfassers — Msgr. v. Harlez — Bemerkung über die Ausbreitung des Buddhismus. Die Forscher auf dem Gebiete der allgemeinen Religionswissenschaft betonen gerne die ungeheure Zahl der Bekenner des Buddhismus und daß er sich ausdehne über das chinesische Reich und dessen Vasallenstaaten. Rhys-David zählt — in seinem Werke „Der Buddhismus", London 1886 — 500 Millionen Buddhisten, wovon 414 Millionen in China allein sich finden sollen. Dagegen erinnert nun Harlez: „Wir wissen, was das heißen soll. Es giebt in China eine unermeßliche Bevölkerung, welche Buddha zuweilen als eines der Cultusobjecte betrachtet, im übrigen aber sich außerordentlich wenig um seine Lehren bekümmert, und unter welcher nie jemand sagen wird: „ich bin ein Buddhist." Die 400 Millionen der vorgeblichen chinesischen Buddhisten schmelzen in der Wirklichkeit auf einige hundert Tausend zusammen." Von dem Vergleiche, den man so gerne zwischen Christentum und Buddhismus zu Ungunsten des ersteren anstellt, urteilt Harlez, daß er nicht wissenschaftlich ernst zu nehmen sei. „Der Buddhismus besitzt einige ziemlich erhabene Moralgesetze, aber das ist auch Alles. Seine Metaphysik ist absurd, gleichstehend mit dem Materialismus. Ebenso verhält es sich mit seinen anthropologischen und kosmogonischen Begriffen." Die Basis für seine Moral ist die den gesunden Verstand verletzende Metempsychose.

— Die Fortsetzung der wertvollen Mittheilungen über „den Hypnotismus und die hypnotischen Suggestionen" aus der fachmännischen Feder Dr. Guermonprez's im Juniheft derselben Zeitschrift bietet ein reiches Material seltsamer psychischer Phänomene die, weil kritisch gesichert und bestens bezeugt, nicht blos für den Arzt, sondern auch für den Philosophen und den Priester von großem Interesse sind.

— Einen Beitrag zum Studium des Paulinismus liefert A. Sabatier in der Revue de l'histoire des religions (1887. 1. 2). Es handelt sich um die Art und Weise, wie der Apostel Paulus den Ursprung der Sünde und deren allgemeine unselige Herrschaft in der Welt in seinen Briefen zum Ausdrucke bringt. Sabatier prüft nun zuerst die wichtigsten auf die Lehre von der Sünde bezüglichen Texte, und versucht dann die innige Beziehung und das enge solidarische Verhältniß zwischen dieser Lehre und den andern großen Ideen der paulinischen Theologie aufzuzeigen namentlich mit der Christologie und Soteriologie des Apostels.

— An neueren Hilariusstudien sind außer der früher besprochenen Publication von Gamurrini und einer Vie de St. Hilaire évêque de Poitiers von P. Barbier (Tours 1887 Mame 461 p. 18°) zwei Abhandlungen von A. Zingerle zu verzeichnen. In seiner Sammlung „Kleine philologische Abhandlungen" IV. Heft (Innsbruck 1887 Wagner) erörtert er S. 55—74 eine Reihe von Stellen des hilari-

anischen Psalmencommentars, für welche er erheblich bessere Lesarten aus den Handschriften beizubringen im Stande ist; ebenda handelt er S. 75—89 über die lateinischen Bibelcitate bei Hilarius und stellt sehr umsichtig die kritischen Grundsätze auf, nach welchen bei der Reconstruction der unter dem Einfluß der späteren Vulgata vielfach verdorbenen Formen der Bibeltexte bei Hilarius zu verfahren sei.

— Eine wichtige Publication der letzten Zeit aus dem vaticanischen Archiv ist der Text des Vertrages von Anagni aus dem J. 1176, jenes Präliminarfriedens zwischen Alexander III. und Friedrich I. Barbarossa, welcher im folgenden Jahre zum Frieden von Venedig führte. Bisher waren diese Abmachungen nur durch Schlüsse einigermaßen bekannt. Indessen hat das ehemalige Engelsburgarchiv, jetzt dem Vaticanarchiv einverleibt, den vollständigen fraglichen Text in der üblichen Form der römischen Notariatsinstrumente auf einem schmalen länglichen Pergamentstreifen aufbewahrt. Es ist dies nicht die Originalausfertigung, sondern eine gleichzeitige authentische Copie. Mit diesem Charakter ist das Document, seine formelle Seite anlangend, ganz parallel dem im vaticanischen Archiv ebenfalls vorhandenen aber schon früher veröffentlichten pactum Venetum. Das p. Anagninum wurde von P. Kehr im Neuen Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde 1887 Bd. 13 H. 1 S. 109 ff. gedruckt und durch eine eingehende Untersuchung sowohl von paläographischer als von geschichtlicher Seite beleuchtet. In geschichtlicher Hinsicht enthält es eine für die Kirche und das Papstthum noch günstigere Position als der Friede von Venedig. Alexander III. mußte zu Venedig, um den Frieden überhaupt zu erreichen, mancherlei Abschwächungen der Präliminarbedingungen sich gefallen lassen. So wurde zu Venedig die im p. Anagninum enthaltene bestimmte Anerkennung der Hoheitsrechte und Besitzungen der Kirche, wie diese sie seit Innocenz II. gehabt, zu einer allgemeinen Anerkennung herabgemindert; auch die Restitution der mathildischen Besitzungen wurde nicht ausdrücklich erwähnt, während es in dieser Beziehung im Anagninum geheißen hatte: Possessionem etiam terre comitisse Matildis, sicut ecclesia Romana tempore Lotherii imperatoris et domini regis Conradi et eciam tempore huius domini F. imperatoris habuit, domino pape A. et ecclesie Romane restituet. Durch diese Stelle wird auch die häufige Anklage widerlegt, als habe die Kirche damals nicht bloß das ihr als Erbschaft zugefallene Eigengut der Gräfin Mathilde beansprucht, sondern auch die von ihr innegehabten Reichslehen; ebenso wie bestätigt wird, daß sowohl Konrad III. als Friedrich I. im Anfange seiner Regierung das Recht des Papstes auf das mathildische Allod anerkannten.

Berichtigungen.

Jahr. X, 1886.

S. 736 Z. 1 v. u. lies: Bischof von Olmütz.
746 Z. 3 v. u. lies: 1538.

Jahrg. XI, 1887.

S. 211 Z 14 v. u. lies: Si darà.
393 Z. 4 v. o. lies: Aleander.
412 Z. 18 v. o. lies: 377
413 Z. 7 v. u. lies: Romestan.



Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 33. **1887.** **Innsbruck, 20. Okt.**

Bei der Redaction eingelaufen seit 25. Mai 1887:

Adams, Fr. W.. Unsere Liebe Frau von der immerwähr. Hilfe. Vollst. Gebet- u. Brudsch.-Büchlein. 3. A. Zum Besten des Bonif.-Vereines. 24°. 120 S. Paderb. 1887. Bonif.-Dr. (J. W. Schröder). M. 0.30.

Aichner, Dr. Simon, Compendium juris ecclesiastici ad usum cleri, ac praesertim per imperium Austriacum in cura animarum laborantis. Ed. 6. 8°. IV, 832, LXXII p. Brixinae 1887. Weger. M. 9.CO.

Akademie, Christl., 6—9.

Allegre, G., Impedimentorum matrimonii Synopsis s. brevis expositio ad usum Seminariorum. 2. ed. 8. XIV, 78 p. Parisiis s. a. Roger & Chernoviz (Marianop. in Canada, Cadiaux & Derome).

Ambrosius, 6—10.

Archiv für kath. KR. 4. 5.

Batiffol, Petrus, Didascalia CCCXVIII Patrum pseudepigrapha. E graecis codd. rec. P. B., coptico contulit Henricus Hyvernat. 8° oblong. 22 p. Parisiis 1887.

Binder, Dr. Matthäus Jos., Praktisches Handbuch des katholischen Eherechtes. Für Seelsorger im Kaiserth. Oesterr. 3. A., nach den neuesten kirchl. u. staatl. Gesetzen umgearb. von Dr. Jos. Scheicher. gr. 8°. XII, 458 S. Freiburg i/B. 1887. Herder. M. 6.00.

Brix, Eduard, Kl. Brevier z. Ehren des hl. Herzens Jesu. Für jeden Tag der Woche; m einer Meßand. Aus;üge a. d. Leben u. d. Werken d. sel. Margareta Maria. Autor. Uebers. a. d. Frz. 5. A. 24°. XVI, 160 S. Paderb. 1887. Bonif.-Dr. (J. W. Schröder) M. 0.35.

Brück, Dr. Heinrich, Geschichte der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrh. I. Bd. Gesch. der kath. Kirche in Deutschland. I. 8. XIV, 478 S. Mainz 1887. Kirchheim. M. 6.00.

Bulletin critique 11—19.

Bulletin eccl. de Strasbourg 6—10.

Bulletino di archeologia crist. del Comm. Giov. Batt. de Rossi, Serie IV. Anno IV. 1—4.

Centralblatt, Oesterr. Literarisches, 11—18.

Cornely, Rud., S. J., Historica et critica Introductio in utriusque Test. libros sacros. II: Introd. specialis in historicos, et in didacticos et propheticos V. T. libros. (Cursus Script. sacr. Partis prioris II. 1. 2) 2 voll. 8 maj. VIII, 484; 632 p. Parisiis 1887. P. Lethielleux. Fr. 18.00.

Correspondenz-Blatt f. d. österr. Clerus 11—19; „Augustinus" 6—9.

Cumplido, Felix, u. Thomas Leblanc, S. J., Die Heiligung der Handarbeit. Anleitung zur Vollkommenheit zunächst für Laienbrüder, aber auch für Andere, die sich mit Handarbeit beschäftigen. Deutsch bearb. v. einem Priester S. J. 2. A. 12. 344 S. Innsbr. 1887. Fel. Rauch. fl. —.60 = M. 1.20.

Delehaye, Hippolyte, S. J., Philippe II d'après sa correspondance intime. Extr. de la Revue *Précis hist.* 8. 24 p. Bruxelles 1886. Alfr. Vromant.

---

*) S. die Note S. 205.

(Delplace, L., S. J.), L'établissement de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas et la mission du P. Ribadeneyra à Bruxelles en 1556 d'après des documents inédits. Extr. des *Précis historiques*. 8. 92, 68* p. Bruxelles 1887. Alfred Vromant.

Dilgskron, Carl, C. ss. R., Leben des hl. Bisch. u. Kirchenlehrers Alfonsus Maria de Liguori. Nebst einem Bilde des Heiligen. 2 Bde. 8°. VIII, 544; 556 S. Regensburg 1887. Pustet. M. 8.00.

Divus Thomas III. 16—19.

Dombek, P., Worte des Trostes. Gesprochen an den Gräbern der Dom-Gemeinde. 8°. 236 S. Breslau 1887. Preuß & Jünger. M. 2.00.

Egger, Dr. Franc., Enchiridion Theologiae dogmaticae specialis. 8. XVI, 828 p. Brixinae 1887. Weger. fl. 4.80.

Evers, Georg G., Martin Luther. X: Gewaltsamer Durchbruch der Revolution. I. Abschn. Luther's Agitation bis zum Ausbruch der socialen Revolution. 8. 320 S. Mainz 1887. Frz. Kirchheim. M. 3.00.

Felten, Wilhelm, Die Bulle Ne pretereat (sic) und die Reconciliations-Verhandlungen Ludwigs des Bayers mit dem Papste Johann XXII. Ein Beitrag zur Gesch. des 14. Jahrh. Mit einem Anhange von Urkunden aus Trier, Koblenz u. d. Vatic. Archive. 2 Thle. 8°. X, 80; VI, 288 S. Trier 1885. 87. Paulinus-Druckerei. M. 5.00.

Felten, Dr. Joseph, Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Ein Beitrag zur Kirchen- u. Culturgeschichte des 13. Jahrh. 8. VIII, 112 S. Freiburg i/B. 1887. Herder. M. 1.60.

Freund, P. Georg, C. ss. R., Gedenkblatt zum 100jährigen Todesgedächtniß des hl. Alphonsus, Bischof, Kirchenlehrer u. Ordensstifter, am 1. Aug. 1887. 24°. 40 S. Wien 1887. B. Herder. 5 kr.

Friedrich, Dr. Thomas, Tempel und Palast Salomo's, Denkmäler phoenikischer Kunst. Rekonstruktion, Exegese der Bauberichte mit Grundrissen u. Perspectiven. Hoch 4. 72 S. Innsbruck 1887. Wagner.

Gihr, Dr. Nikolaus, Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch u. ascetisch erklärt. (Theol. Biblioth., II. Serie III.) 4. A. gr. 8. XVIII, 766 S. Freiburg i/B. 1887. Herder. M. 7.50.

Gruber, Florian, Kršćanski nauk za puk na uporabu crkvenu. (Christenlehre für das Volk zum Kirchengebrauch.) 8. 100 S. Agram 1887. G. Grünhut. M. —.60.

Haberl, Fr. X., Magister choralis. Theoretisch-praktische Anweisung zum Verständnis u. Vortrag des auth. röm. Choralgesanges. 8., verm. u. verb. A. 8°. XIV, 232 S. Regensburg 1887. Pustet. M. 1.40.

Hake, Dr. theol. P., Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. Für Studirende und Studirte. 2 Thle. in 1 Bd. gr. 8. VIII, 216; VIII, 428 S. Freiburg i/B. 1887. Herder. M. 6.00.

Handweiser, Literarischer, 10—18.

Hauthaler, P. Willibald, O. S. B., Aus den Vaticanischen Registern. Eine Auswahl von Urkunden und Regesten, vornehmlich zur Gesch. der Erzbb. v. Salzburg bis zum J. 1280. 8. 86 S. Wien 1887. In C. bei C. Gerold's Sohn.

— — Libellus decimationis de anno 1285. Ein Beitrag zur kirchlichen Topographie von Steiermark u. Unterkärnten im 13. Jahrh. Aus dem Vatic. Archive. Progr. des f. e. Privatgymnasiums Collegium Borrom. gr. 8°. 28 S. Salzburg 1887. Comm. v. M. Mittermüller.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft 3. 4.

Il Santo di Padova, dal sac. A. M. Locatelli, II. 2—5; III. 1.

Joannes Chrysostomus, Des hl., Περὶ ἱερωσύνης λόγοι ἕξ. De sacerdotio libri sex. Mit Anmerkungen neu hg. von Carl Seltmann. 8°. XVI, 216 S. Münster & Paderborn. 1887. Ferd. Schöningh. M. 2.50.

Jungmann, Bern., Dissertationes selectae in Historiam ecclesiasticam T. VII et ult. 8. 476 p. Ratisbonae, Neo-Ebor. & Cinc. 1887. Fr. Pustet. M 4.20.

Kalender für 1888 von L. Auer in Donauwörth. a) Monika-K. 4. 83 S. 50 Pf (30 kr.); b) Dienstboten-K. Mit Originalzeichnungen von A. Dürmüller, 10. Jahrg. 24°. 96 S. 20 Pf. (12 kr.); c) Der Soldatenfreund von P. Herm. Koneberg. 4. 94 S. 20 Pf. (12 kr.); d) Deutscher Thierschutz-K. 6. Jahrg. 24°. 32 S. 10 Pf. (6 kr.)

Kaulen, Dr. Frz., Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. II. Th.: Besondere Einleitung in das A. T. 2. verbesserte A. III. Th.: Besondere Einleitung in das N. T. 2. unver. A. gr. 8. S. 153—600. Freiburg i/B. 1887. Herder. à M. 3.00.

Keppler, Dr. Paul. Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. c. 14—17). 8 VIII, 304 S. Freiburg i/B. 1887. Herder. M. 4.00.

Salzb. Kirchenblatt 21—41.

Knabenbauer, Jos., S. J., Commentarius in Isaiam prophetam. Pars prior cap. 1—37, pars altera cap. 38—66 complectens (Cursus Script. sacrae. Comment. in V. T. libros proph. I. 1. 2.) 2 voll. 8 maj. VIII, 626; VIII, 523 p Parisiis 1887. P. Lethielleux. Fr 18.00.

Kraus, Dr. Franz Xaver, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende. [illegible] 3 verbess. Aufl. 8. XIV, 838 S. Trier 1887. Fr. Linz. M. 11.00.

Lahousse, Gust., S. J., Praelectiones metaphysicae specialis, quas in collegio max. Lovan S. J. habebat. Vol. I Cosmologia. 8° maj. 398 p. Lovanii 1887. C. Peeters, et Mogunt. Kirchheim.

Leonis XIII. Pontificis Maximi Inscriptiones et Carmina cum additamentis novissimis cura sacerdotum Aedis Teutonicorum Urbanae B. M. V. de Anima a sacerdotio Beatissimi Patris anno quinquagesimo. Potestate facta ab ipso Auctore Augusto germanice reddidit Edm. Behringer. Inschriften u. Gedichte des Papstes Leo XIII. 4. 208 S. Regensburg, New-York u. Cincinnati 1887. Fr. Pustet.

Liebich, P. Frz. Reg., O. S. Fr., Das göttl. Herz Jesu und die christliche Jungfrau. Betrachtungs- und Gebetbuch. 24. 422 S. Innsbruck 1887. Fel Rauch. fl. —.50; M. 1.00.

Likowski, Eduard, Geschichte des allg. Verfalles der Unirten Ruthenischen Kirche im XVIII u. XIX Jahrh. Uebers. von Apollin. Tloczynski. II. Bd. 8°. VIII, 340 S. Posen 1887. J. Jolowicz. M. 5.00.

Lincke, Dr. phil. Arthur, Vom Wiener Orientalisten-Congress 27. Sept. bis 2. Oct 1886. Ein Gedenkblatt. 8. 66 S. Dresden 1887. v. Zahn & Jaensch.

Lohmann, Joh B., S. J., Vita Domini nostri Jesu Christi e quatuor Evangeliis ipsis ss. librorum verbis concinnata, latine reddita a Vict. Cathrein S. J. 8°. VIII, 240 p. Paderb. 1887. Junfermann.

Manuale pii sacerdotis complectens preces et pietatis exercitia excerpta ex opp. S Alphonsi M. de Ligorio et lat. redd. ab uno ex sac. C. ss. R. 16. XVI, 432 p. Ratisbonae, Neo-Ebor. et Cincinn 1887. Fr. Pustet M. 1 80.

Marković, Fra Ivan, O. S Fr., Gospa Sinjska s dodatkom o andjeoskoj Kriposti. (U. L. Frau von Sign mit einem Anhange über die engl. Tugend.) 8. 144 S Zagreb (Agram) 1886. C. Albrecht.

Marucchi, Orazio, Di un nuovo cimitero giudaico scoperto sulla via Labicana. Discorso letto all' Accad. Pontif. 4. 36 p. e 1 tav litogr. Roma 1887. Tip. della Pace di Filippo Cuggiani.

Mosandl, Andreas, Das Ordenswesen in seiner religiös-kirchlichen u. ethisch-socialen Stellung und Bedeutung. Religiöse Vorträge zur Belehrung des kath. Volkes und zur Lesung in Ordensfamilien. 8°. VIII, 168 S. Kempten 1887. Jos. Kösel. M. 2.00.

Müllendorff, Julius, S. J., Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu. Entwürfe zu Betrachtungen zunächst für Cleriker. 12°. XVI, 360 S. Innsbruck 1887. Fel. Rauch. fl. —.90; M. 1.80.

Orlando, Giuseppe, S. J., Elogio del Comm. Francesco Zambrini. Estr. dal period. *Sicilia catt.* 12. 60 p. Palermo 1887. Tip. ved. Tamburello.

— — Il primo centenario di S. Alfonso de Liguori Dottore della Chiesa. Estr. dalla *Sicilia catt.* 16. 72 p. ibid.

Oswald, Dr. J. H., Die dogmatische Theologie d. i. die Lehre von Gott in seinem Sein und Leben, im Sinne der kathol. Kirche dargestellt. I. Bd.: Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften. gr. 8°. VIII, 284 S. Paderborn u. Münster 1887. Ferd. Schöningh. M. 3.20.

Palomes, A., La storia di li Nurmanni 'n Sicilia cuntata di lu Griddu cun la junta di li famigghi nobbili chi discinninu di li cavaleri Nurmanni e Siciliani. Parti 3. 4. 2 voll. 8°. 320, 370 p. Palermu 1885. Stamparia di l'Armunia.

— — Santa Rusulia Virgini Palermitana. Quattru paroli di lu Griddu cu li magnifichi inni di G. Borghi e T. Mamiani. 8°. 80 p. Palermu 1883. Stamparia di li frati Puglisi.

Patiss, Georgius, S. J., Materiae meditationum et concionum ex evgg. et epp. Dominicarum in singulos dies . . in usum sacerdotum. P. I. (Dom. I. Adv. — Quinq.) P. II. (Dom. I. Quadr. — Dom. VI. p. Pasch.) 8. IV, 274; 360 p. Ratisbonae 1887. Justit. librar. pridem G. J. Manz.

Paul Cafaro, Priester der Congregation des allerh. Erlösers. Ein Lebensbild. Nach dem Französ. Mit einem Anhange enthaltend den Lebensabriß des Fr. Dominicus Blasucci Studenten-Klerikers ders. Congr. Nebst Portrait. 8. VIII, 336 S. Regensburg 1887. Fr. Pustet. M. 2.00.

Polybiblion p. litt. XXV. 6; XXVI. 1—3; p. techn. XIII, 6—9.

Pruvost, Alexandre, S. J., Vie du R. P. Philippe de Scouville S. J. gr. 8. 348 p. Luxembourg 1866. Pierre Bruck.

Quartalschrift, Römische, f. christl. Alterthumskunde u. f. KG. I. 2. 3.

— — Theologische, von Tübingen, 2. 3.

— — Theol. prakt., von Linz, 3. 4.

Reiners, Ad., Unbekannte Tropen-Gesänge des feierlichen Meßamtes im Mittelalter, nebst einigen Melodien der Kyrietropen. Gesammelt aus ungefähr 50 Hss. des 10—13 Jahrh. in den Biblioth. zu Paris, Brüssel, London u. a. 8. 68 S. Luxemburg 1887. Schamburger.

La Republica del S. Corazon de Jesus. Revista religiosa mensual. Redactor y editor: Manuel María Polit. 8. Quito, imprenta del Clero. Tom. IV. No. 28—31. 34.

Review, The Dublin, III. Series, No. 35. 36.

Revista catolica. Monatschrift in Rumänischer Sprache. Herausgeber: Dr. Vasiliu Lucaciu. 4. Baiamare (Szatmár), Tip. Mich. Molnár. Tom. I. fasc. 1—7.

Revue de l'Église Grecque-Unie 3—6.

Reuter, Hermann, Augustinische Studien. 8°. VIII, 516 S. Gotha 1887. F. A. Perthes. M. 10.00.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Register
zum gegenwärtigen Jahrgange 1887 (Band XI).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Not. (Analekten) bezeichnet.

